

# شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه

وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور

## المجلد الثاني

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان غول العلماء مكبين على مباحث كتاب نجر الإسلام البردوي ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بدعية وتدقيقات غامضة مثبته قلما توجد في الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزج وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الغنون

دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

الله

وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَفْعُ الْمُؤْمِنِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الركن الثاني في السنوحي)  
تطلق على قول الرسول عليه  
السلام وعلى فعله والحديث  
مختص بقوله والاقسام  
التي ذكرت في كتاب)

كالخاص والعام والمشارك  
إلى آخرها والأمروالنهى  
(ثابتة هنا أيضا فلا تشتغل  
بها وإنما بحثنا في بيان  
الاتصال بالرسول عليه  
السلام فبحث في أمور  
في كيفية الاتصال وفي  
الاتقطاع وفي محل الخبر  
وفي كيفية السماع والضبط  
والتبليغ وفي الطعن

(فصل في الاتصال بالخبر)  
لا يخلو من أن يكون رواه  
في كل عهد قوما لا يحصى  
عدهم ولا يمكن تواطؤهم  
على الكذب لكثرتهم  
وعداوتهم وتباين أماكنتهم  
أو تصير كذلك بعد القرن  
الأول أو لا تصير كذلك بل  
رواه آحاد

(قوله الركن الثاني في السنوحي) في اللغة الطريقة والمادة وفي الإصطلاح في العبادات النافلة وفي الازالة  
وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير أو المقصود  
بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو  
غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضدا الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن  
وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط عن قدح  
القاح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنوحي وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق  
بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق الواحى كقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر  
فصلا (قوله فصل في الاتصال) فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل  
أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى انصاف الأمر والنهي  
به أن الأخبار بكونه كلام النبي ﷺ متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواه في كل عهد قوما  
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعداوتهم وتباين أماكنتهم فقوله في كل عهد  
احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور  
واشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو  
عشرين أو أربعين أو خمسين قولنا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب  
عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة الخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم  
على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من  
الاغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأماكنتهم فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب  
وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل  
خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد بن موسى عليه السلام فلا نسلم تواتر مو حصول شرائطه في كل

والأول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد إذ لم يصل (٢) حد التواتر والأول يوجب علم اليقين

لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين مضمونهم وطلبا منهم وأما كنههم بما يستحيل عقل والثاني يوجب علم طمأنينة وهو علم مطمئن به النفس وتظنه يقيناً لكن لو تأمل حتى التأمل علم أنه ليس يقين كما إذا رأى قوم اجلسوا للأنتم بقعه علم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على أنه آحاد الأصل وإنما يوجب أي الخبر المشهور (ذلك) أي علم طمأنينة القلب (لانه وان كان في الأصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تزهوا عن وصية الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن إذا اجتمع الشرائط التي نذكرها إن شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئاً لأنه لا يوجب العلم ولا عمل الاعن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لأنه يوجب العمل ولا عمل إلا عن علم فأما إيجابه العمل فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم

عهدتم المتواتر لبدأن يكون مستنداً إلى الحسن سيما وغيره حتى توافق أهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله الأول) أي المتواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجميع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للتغيير لا بمعنى سلب الإمكان العقلي على وطائهم على الكذب والأحسن أن يقال أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلد الثانية كسكون بغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذاك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفترق إلى تركيب الحاجة حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فإن قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المناقاة مع أن المجموع ليس الانقاس الاحاد لجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضاً يلزم القطع بالنقيض عند تواترها وأيضاً إذا عارضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كان ضروريين لما كان بينهما فرق وأيضاً الضروري يستلزم الوفاق وهو متنافي التواتر بخلافه السميوية والبراهمة أوجب إجمالا بأنه تفكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كسبه السوفسطائية وتفصيلاً بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين حال عادته ولا امتناع في اختلاف أنواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الآلاف والعادوة كثرة الممارسة والأخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية (قوله والثاني) أي المشهور يفيد علم طمأنينة وأيضاً لا ينفذ بأداة وتولين تسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينياً فاطمأننا به زيادة اليقين وكاله كما يحصل للمعتيقين بوجوده بعدما يشاهدوا إليه الإشارة بقوله تعالى حكايتهو لكن ليطعن قلبي وإن كان ظني فاطمأننا به أرجح من جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد منه وأما حصوله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة إلا عنه ملاحظة كونه آحاد الأصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله ضرورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لا تتقاء الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلتقه بالقبول فأفاد حكايدون اليقين وفوق أصل الظن فإن قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبي ﷺ ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي ﷺ تزهوا عن وصية الكذب أي الغالب الرجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي ﷺ ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر ونقيضه الأمة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتزهمهم عن وصية الكذب أن تقلهم صادق قطعاً بحيث لا يحتمل الكذب والإلكان المشهور موجبا علم اليقين لأن القرن الثاني والثالث وإن لم يتزها عن الكذب إلا أنه دخل في حد التواتر وأما بعد القرن الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الأحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد إذا لم يكن رابوا به الأول متزها عن وصية الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتر من الأخبار السكاذبة في البلاد (قوله والثالث) وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئاً منهما وقيل يوجبهما جميعاً ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد قبل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتيقنوا إلا لالظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة إلى أنه يوجب العمل أيضاً احتجاً بجانبه اللازم وهو علم على نفي الملزوم وطائفة إلى أنه يوجب العلم أيضاً احتجاً بجانبه الملزوم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللزوم من غير تعرض لهم بخبرون الطائفة تقع على الواحد فصاعداً والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق

ولنا هذه الدلائل لكن لا  
نسلم أن العمل بالإعانة علم  
قطعي والعقل يشهد أنه لا  
يوجب اليقين والأحاديث  
في أحكام الآخرة منها ما اشتهر  
ومنها ما دون ذلك وكل  
ذلك يوجب ما ذكرنا ولا أنها  
توجب عقدا للقلب وهو  
عمل فكيك له خبر الواحد  
وفي هذا نظر لأنه يجب أن لا  
يختص هذا بأحكام الآخرة  
بل يكون كل الاعتقادات  
كذلك

(فصل) الراوي اما  
معروف بالرواية واما مجهول  
أى لم يعرف إلا بحديث أو  
حديثين والمعروف اما أن  
يكون معروفاً بالفقه  
والاجتهاد كالخلفاء الراشدين  
والعبادة أى عبدالله بن  
مسعود وعبد الله بن  
عباس وعبد الله بن عمر  
(وزيد ومعاذ وأبي موسى  
الاشعري وعائشة ونحوهم  
رضى الله تعالى عنهم  
أجمعين وحديثه يقبل  
واقف القياس أو خالفه  
وحكى عن مالك أن القياس  
مقدم عليه وردبانه يقين  
بأصله وإنما الشبهة في نقله  
وفي القياس العلة محتملة  
وهي الأصل وأيضاً إذا ثبت  
أن هذا علة قطعاً لكن يمكن  
أن يكون في الفرع مانع  
أو خصوصية الأصل أثر  
أو بالرواية قطعاً كإثباته

لدفع الدليل وظاهره غير موجه إلا أنه اعتمد على ظهوره وهو أن اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم  
للآيتين في الأشخاص والأزمان على أن العلم قد يستعمل في الإدراك كما كان أو غير جازم والظن قد يكون  
بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد مع جبال القلب بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلا تقر  
من كل فرقة الآية وذلك لعل ههنا الطلب والإيجاب لاستماع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من  
الفرقة الواحد أو اثنين إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر قد قل على أن قول الأحاد  
يوجب الحذر وقد يجاب بأن المراد الفتوى في الفروع بقرينة التقفوه يلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين  
بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لا ظني ولا اجتهد فيه مسامحة بجمال على أن كون لعل  
للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وإن كان عاماً إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد  
من كل ثلاثة وأما السنة فلا نه عليه الصلاة والسلام قبل خبر برقة الهدا أو خبر سلمان في الهدية والصدقة  
حين أتى يطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى يطبق رطب وقال هذا هبة فأكل  
وأمر أصحابه بالأكل ولا نه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الأفاق لتبليغ الأحكام  
وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل النبي ﷺ علم بصدقهما على أنه لما ندل  
على القول دون الوجوب فان قيل هذا اخبار أحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة  
على المطلوب قلنا تفصيل ذلك وإن كانت أحاد إلا أن جعلنا بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم  
وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال  
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبر وذلك يوجب  
العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر  
الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الأحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريب في الصدق  
(قوله) والاخبار في أحكام الآخرة (ولأنه يحتمل) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد مع جبال القلب تقرير  
الأول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والسر والحواس والحساب والمقاب  
وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذا ثبت به عمل من الفروع وتقرير الرأى أن خبر  
الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدلالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى  
العلم وجوابه أننا نسلم ترجح جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بأمر الواحد  
العدل لا يوجب اليقين وإن احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحاً والالزام القطع بالانقياض عند اخبار  
العدلين بهما وجواب الأول وجهان أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيجب علم الطمأنينة  
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في  
الاجل والأصول فيفيد القطع وثانيتها أن المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر  
الواحد أو عرض عليه بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساد وجوب إيهان  
الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم في غير العمل دون الاعتقاد فوجب  
الاثبات بما كلفناه به في كل منهما (قوله) (فصل) حاصله أن الراوي إما معروف بالرواية أو مجهول أما المعروف  
فإن كان معروفاً بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا وإلا فاما أن يوافق قياساً ما يقبل أو لا فيردو أما المجهول  
فاما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وإن ظهر فاما أن يشهد  
السلف بصحة الحديث فيقبل أو يرد فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل  
الثقات عنه فان وافق قياساً وإلا فلا (قوله) وحديثه يقبل أى يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية  
والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجه لا موجب



القياس وذهب أصحاب الشافعية إلى أن العلة إن ثبتت بنص راجع على الخبر في الدلالة فإن كان وجودها في الفرع قطعياً فالقياس مقدم راجع على الخبر وإن كان ظنياً فالوقف وإن ثبت لا بنص راجع فالخبر مقدم وعن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس إن ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر إن ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وإنما الخلاف فيما إذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجوب الأول أن الخبر يقين بأصله لأنه من حيث أنه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل بأصله أي العلة التي تنفي عليها الأحكام فإنها لا تتحقق يقيناً إلا بنص قطعي أو إجماع وهو أمر عارض ولا شك أن متيقن الأصل راجع على محتمل الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعاً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون نظري الاحتمال إلى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال إلا في طريق نقله هو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتراً والمعنى وإن كانت أحاديث غير متواترة فيكون إجماعاً (قوله لكنه) أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقهان خالف جميع الأئمة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف باللقب لا يقبل عندنا ما فيه بحث أما أولاً فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفروع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث شك الراوي وإنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف باللقب وقد نقل صاحب الكشاف ما يشير إلى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبراً في هرير في الوضوء بما سته التار ليس تقديماً للقياس بل استبعاداً للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب يدل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخاً للكتاب ويحاجب بأنه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس بمعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فم يبق قطعياً وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصراة) من صريته إذا جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سميته فيه نظراً وكذا المحفلة تروى بوهرية أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضينا أمسكها وإن سخطنا ردها وصاعاً من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى من اشتري شاة مخفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصة في عبد قوم عليه نصيب شريكه كان موسراً وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند قوت العين فإن قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع في ذلك أوجب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحاً لكنه بعد دفع العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع لما نازع في الحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة وأوله

لكنهان خالف جميع الأئمة لا يقبل عندنا وهذا هو الغرض من السداد باب الرأي وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن ينهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك كحديث المصراة وهي ما روى أنه عليه السلام قال من اشتري شاة فوجدتها مخفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضينا أمسكها وإن سخطنا ردها ورد معها صاعاً من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سميته فيغير فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لأن تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والإجماع

وأما المجهول فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع ثقل الثقات عنه يقبل لإنوافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وماسي لها مرأوا مدخل بها قضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها قبلها ابن مسعود ورواه على رضي الله تعالى عنهما ) وقال ما صنع يقول أعرابي بوال على عقبيه قال شمس الأئمة الكردى إن من عادة الإعرابي الجلوس محتيا فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستزهوا البول وهذا طعن من على رضي الله تعالى عنه ( وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعقمة ومسروق وغيرهم فعملنا ( ٦ ) بهما وفق القياس عندنا فإن الموت كالدخول ) بدليل وجوب العدة في الموت ( ولم

بعضهم بأن المراد أن ناسخ الكتاب والسنة والإجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس إنما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ( قوله وأما المجهول ) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم العدالة والضبط لأبس بكونه منفردا بحديث أو حدين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي أسلم في أشهر بطول حجة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبع لهو الأخذ منه وبعضهم أنه سمع مؤمن رأى النبي عليه السلام سوا طالت صحته أم لا إلا أن الجزء بالعدالة يخص بمن أشهر بذلك والباقيون كآثر الثامن فيهم عدول وغير عدول ( قوله في بروع ) بفتح الباء وأحباب الحديث يكسرونها ( قوله لما خالف القياس عنه ) وذلك أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالراضى أو بضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فإذا أعاد المعقود عليه إليها سلمها لم يستوجب بمقاابلة عوضا كالمطلقة قبل الدخول بها أو كالمالك المبيع قبل القبض ( قوله كحديث فاطمة بنت قيس ) ولقائل أن يقول هو عما قاله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده البطلان إلا أن يجعل للأكرحكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة ( قوله ) قال عليه السلام خير القرون الحديث ( فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيفه التوفيق قلنا الخبر يتخفف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفسد الكذب وأما باعتبار كثرة الصواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغييب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات بالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان ( قوله فصل في شرائط الراوي ) لم يكف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التيقن بما يكون ضابطا لكن لا يجنب الكذب أبدا بل لا إثم عليه ولأن الكافر بما يكون مستقيا على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو قرر العدالة بمحافظته دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي بما يدل على خسة النفس ودناءة والدهمة كسركة لمة والتطفيف في الوزن بحجة والاجتماع مع الأزدال والاشتغال بالحرف الدينية فلا خفاء في شمولها للإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق ( قوله ) وأما الضبط ) لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم

يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى ) لما خالف القياس عنه ( وإن رده الكل فهو مستشكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة ) وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا تدرى أصدقت أم كذبت أسفطت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لأن ثبوته مباحث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي ﷺ أنه قال للطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ( وإن لم يظهر حديثه في السلف

كانوا

كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا وافق القياس لأن الصدق في ذلك الزمان غالب

قال عليه السلام خير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب قال القرن الأول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين ( أما بعد القرن الثالث فلا لغة الكذب فلذا صح عنه القضاء بظاهر العدالة وعندنا لا فهذا لاختلاف العهد ( فصل ) في شرائط الراوي وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام أما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه أما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكأله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرط ناح السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على

المتكلم هجومه ليعيده وهو يردى نفسه فلا يستعیده وقیم المعنی) بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لاني القرآن لأن المتبر في نقله نظمه فلنذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى وإنا له لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضا على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما أتى اليه وأما العدالة فهي الإستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر هو أن لا يكون في الشيء عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل أن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا أمان من ابتلى بشئ منها من غير إصرار فقام العدالة فنهادة المستور وإن كانت مردودة لكن خبر المجبول يقبل عندنا نهادة التي عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدل وأما الإسلام فاما شرطناه وإن كان الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسمى في هدم دين الإسلام مصابيا في قوله في أموره وهو التصديق والإقرار وهو نوعان ظاهر بثبوت بين المسلمين وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى كاهو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا يسكن الإجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي عليه السلام فلنذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فإذا قلنا نعم بكل إيمانه أي لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين قلنا أن الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ماهو وما صفته فإن هذا حرج عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أنه يدعي أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم في كل إيمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعني أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف أو تاب بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالأنوثة (فإن الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمضى عليه ألا يرى أن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا (وهذا) أي الاخبار بالحديث (v) ليس من باب الولاية فإن المخبر (لا يلزمه)

أي الناقل لا يلزم المقول اليه شيئا (بل يلزمه بالتزامه) أي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولأنه يلزمه وألا ثم يتعدى منه إلى الغير) أي يلزم الحكم الناقل

كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يصور منهم الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكثير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول وإليه أشار غفر الله له تعالى بقوله وهو مذهبا في الترجيح (قوله) فصل في الانقطاع وهو قسبان ظاهر كالإرسال وباطن وذلك إما لأمير يرجع إلى نفس الخبر بكونه معارضاً للكتاب أو للخبر المتواتر والمشهور أو بكونه شاذاً فيما نعلم به البلوى وأما لأمير يرجع إلى نفس الناقل كنفصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في

أولاً ثم يتعدى منه إلى الغير وهو المقول اليه (ولا تشتط لمثله لولاية) أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير ببقية لزومه وألا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كافي الشهادة بهلال رمضان فإن الصوم يلزم الشاهد وألا ثم يتعدى منه إلى الغير تبعاً فلا يكون ولاية على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير إذ ليس هو الزاماً على الغير فصدنا فلنذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (وردت الشهادة أبداً من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قول الحديث من المحدود في القذف إذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فإن حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فإن عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وإن كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبتت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الأعشى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة قوسلبان رضي الله تعالى عنهما ، فصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكأن الإرسال) الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم غير أن يذكر الإسناد والإسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويجعل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لأن وجودها مسانيد للجلجلب بصفات الراوي التي تصح بها الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) (وإنما تحدثنا عنه لكننا لا نكذب ولأن كلامنا في إرساله لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد أنه إذا وضح له الأمر طوى الإسناد وعزم وإذا لم يتضح نسبة إلى الغير ليحمله ماحله) هذا جواب دليل الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال للجلجلب بصفات الراوي (ولا بأس بالجهالة لأن المرسل إذا كان ثقة لا يهتم بالغفلة عن حال من سكت عنه

الارى أنه لو قال أخبرني ثقة يقبل (٨) مع الجهل ولا يعزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند أصحابنا لما

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع وأما لا مر غير ذلك كعارض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين أن ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مستدوان ترك واسطة واحدة بين الراوى وبين فقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فعرض بفتح الضاد وإن لم يذكر واسطة أصلاً فرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى) إلا بأحد أمور خمسة أن يستنده غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوعه باختلافه أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل فإن قيل أشرط اسناد غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولاً قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواه تفصيل المرسل ويعمل به وانضمام أمر إلى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا لا يقبل بل يقدم على المستند استدلال الشافعى رحمه الله تعالى بأن قبول الرواية بموقوف على العلم يكون الراوى مختصاً بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعترفة في الراوى وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أو وجه ثالثاً ما يدل على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني أو كلامنا في إرسال العدل الذى لو أسنده ليطان أنه كذب على من روى عنه وإذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على التى عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل الثالث أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحاً للناقل جزم بنقله من غير اسناد وإن لم يكن واضحاً نسبته إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذى حمله هو أى الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إسطائه بالرواية وكيفية الاتصال ويستدل بالعدول تحقيقاً للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعى رحمه الله تعالى بمعنى أن جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لأن التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يهتم بالغفلة عن حال الراوى ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بأن أمر العدالة على الظن والاجتهاد فرسلاً بما يظن غير العدل عدلاً (قوله الأرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يقبل) كأنه يشير إلى أن الشافعى رحمه الله تعالى كثيراً ما يقول أخبرني الثقة وحدثنى من لا تتمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسمعيل وبين لائهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لا لشكوه في مقابلة عموم الكتاب وإنما كان لقوله أحفظت أم نسيته وصدقت أم كذبت معنى وأيضاً لا خفاء في أن القراءة الشاذة غير مترقولة لا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى أن هذا كلام الله تعالى ولا يقبل أن ذلك كلام الرسول ﷺ وهو برأى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد وبين) هو ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قضى بشاهد وبين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الأن يؤد ذلك من وجوه الأول أن الأمر بالاستشهاد بمجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمع يكون بياناً لجميع ما يتناولوه اللفظ الثاني أن قوله تعالى ذلكم أنقضت عدته وأقروا الشهادة وأدنى أن لا تروا ناض على أن أدنى ما يتنق به الرية هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شئ الثالث ما ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لأنه ربما يمنع الإجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الأمور إلى الاجتهاد وإلى الحديث ولا نفع تعالى ذلك إشارة إلى أن تكثيره وإنه معناه أقرب من انتفاء الرب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكر في المبسوط) ليس المراد أن ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبنى في الإسلام ومخاربه الإمام وقتل الصحابة لأنه ورد فيه

ذكرنا ويرد عند البعض لأن الزمان زمان الفسق والكذب إلا أن يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وأما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل أما الأول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أى كعمارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة (استكنوهن) أما في السكنى فظاهر وأما في الثقة فلأن قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة من مسعود وهى وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد وبين المدعى قوله تعالى بالنصب أيضاً لهذا المعنى وهكذا الأمثلة التى تاتى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ) وعند عدم الرجلين أو جبر جلا وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اثنين) فان حضور النساء لا يبعد في مجالس الحكم ولو كانت اثنين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط أن القضاء بشاهد وبين بدعة وأول من قضى به معاوية

(و كحديث المصراة قوله تعالى فاعندوا أو إمّا يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهرا أو لمى من خاص خبر الواحد نصه ولا ينسخ ذلك من ألو لا يزداد به عليه وأما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الناهد والعين (٩) قوله عليه السلام البيهقي على المدعى والعين على من

أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فإنه إن كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وإن لم يكن يعارض قوله إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه أن الرطب لا يخلو من أن يكون تمرا أو لم يكن فإن كان تمرا فإن لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا لا يقال أنه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار بغير اختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديها سواء (وأما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجبر بالتسمية فإنه لو كان نغفاه في مثل هذه الحادثة بما يحيله العقل) فإن قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل

الحديث الصحيح بل المراد أنه أمر متبدع لم يقع العمل به إلى زمن معاوية لعدم الحاجة إليه لكن المروى عن علي رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قضى بشهادة شاهد وبمين صاحب الحق وروى عنه أيضا أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وبمين المدعى وعن علي رضي الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد والعين فعمل هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكحديث المصراة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب إليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وإنما يرد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لأن الكتاب مقدم لكونه قطعا متواترا للنظم لا شبهة في متته ولا في سندته لكن الخلاف إنما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد إذا كان على شرائطه عملا بالذليلين ومن يجعل العام قطعا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضة ضرورة أن الثاني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه أيضا لأنه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكسر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وأجيب بأنه خبر واحد وقد خص منه البعض أعني المتواتر المشهور فلا يكون قطعا فكيف يثبت به مسألة الأصول على أنه يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بأن في رواه يزيد بن ربيعة وهو مجبول وترك في إسناده واسطة بين الأشعث وثوبان فيكون منقطعاً وذكري يحيى بن معين أنه حديث وضعته الزنادقة وإبراد البخاري إياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواه غير معروف بالرواية فإن قيل المشهور أيضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بأنه لا يفيد علماً بآئنه وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرب القاتل وقوله عليه السلام لا تشك المرأة على عتها وغير ذلك (قوله البيهقي على المدعى والعين على من أنكر) حصر جنس البيهقي على المدعى وخصه عمومات الكتاب يجوز الجمع بين الشاهد والعين على المدعى بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال لا يتقص إذا جف فقالوا نعم قال فلا إذن إلا أنه لا يرد هذا الحديث على أي حنفية رحمه الله تعالى أجاب بأن هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المسوسط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة للخبر المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب تمرًا مطلقاً لقوات وصف اليبوسة ولا نوعاً آخر لبقاء أجزائه عند صيرورة تمر كالحظفة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لقوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء) اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة الرداء عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجواز أن يكون المعتبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى أن الإتيان بالتمر لا يعد أمثالا لطلب الرطب كالربوب والعنب فإن قيل فيه دليل على أن علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله وأما بكونه شاذاً) عطف على قوله وأما بمعارضة الخبر المشهور وكذا

اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الأول أن يكون منقطعا بسبب كون معارضا والثاني أن يكون الانقطاع بنقصان الناقل والأول على أربعة أوجه إما أن يكون معارضا للكتاب والسنة المشهورة أو بكونه شاذا في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لإجماع الصحابة فلذا ذكر الوجود الأربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذا القسم وإن كانا متصلين ظاهر الوجود إلا أنهما منقطعان باطنا وحقيقة أما القسم الأول ففقوله عليه السلام يكثرونكم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم (١٠) عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف

فردوه فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها وإنما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى فيحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فيكثير المستور لإلغى الصدر الأول كما قلنا في المجهول وغير الفاسق) بالجر عطف على قوله خير المستور (والمعتوه) وسياق معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لمن غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى

قوله وأما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلأن الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام ونادية مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لأن ترك التبليغ إن كان تركا للواجب لم يعدا عنهم وإن لم يكن تركا للواجب لم يعدا عنهم وجوب التبليغ فإن قيل فعل هذا يكون قسبا آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسبا آخر باعتبار أنه لا يمتثل كلامنا ذكرهم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي أنه لو وجد هذا الحديث لاشتهر نوفر الدواعي وعموم حاجة الكل إليه ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضته نعم الأصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث إلى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فأسألو أهل الذكروا أما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى أن أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا إلا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية عواذة فاردوا أن يتركوا خلاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر في الجهر لإثباته بما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام بعدما من هؤلاء وهذا الإتيان سماعه الفاتحة على أنه روى عن أنس أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روى أن أناسا من الجهر والإسراف قال لأدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة فلا نه يعارض إجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهو ومنسوخ لا يقال لإجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بحال الرجال ما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وروى الحديث زيد ابن ثابت لأننا نقول ليس المراد الإجماع على ترك العمل بعدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوى وإلا فهو متمسك به لا محالة (قوله لإلغى الصدر الأول) يعنى القرن الأول والثاني والثالث فانه يقبل لأن العداء القهية أصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن أهل القس في ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) وهو الميل إلى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المتبدع المائل إلى ما يهواه من أمر الدين فان تأدى إلى أن يجب كفره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا يخاف من عدم قبول الرواية لا تنفاه الإسلام وإلا فالجهر على أنه يقبل روايته إن لم يكن بمن يعتقد وضع الأحاديث إلا إذا كان داعيا إلى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة إشارة إلى أن المراد بالهوى ما يؤدى إلى الكفر أو الفسق (قوله فصل في محل الخبر) سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

فردوه فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها وإنما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى فيحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فيكثير المستور لإلغى الصدر الأول كما قلنا في المجهول وغير الفاسق) بالجر عطف على قوله خير المستور (والمعتوه) وسياق معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لمن غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى

لاشترائط الشرائط المذكورة في الراوى (فصل في محل الخبر) أى الحادثة التي ورد فيها الخبر (وهو إما حقوق الله تعالى في وهى إما العبادات أو العقوبات أو الأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة فما كان من الدنيا نأت كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذلك أى يثبت بأخبار الأحاديث بالشرائط المذكورة أى أى أخبار الواحد العدل أن هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذلك بقوله (لكن إن أخبرها الفاسق أو المستور يتحرى لأن هذا) إشارة إلى الأخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تليقه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) فني كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترائط العدالة بعمرة الماء حرج فلا يكون خبر

الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فأوجبنا انضمام التحرى بخلاف أمر الأحاديث فإن الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا يخرج إذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الأحاديث فلا اعتبار لأحاديثهم أصلاً (وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلاً) أى لا يقبل في الديانات كالإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلاً لا يلتفت إلى قوله فلا يجب التحرى بخلاف أخبار الفاسق فإن الواجب فيه التحرى (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أنى يوسف رحمه الله) أى ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لأنه يقيمن العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيئات ولا نهى ثبت العقوبات بدلالة النص فيه شبهة فعلم أن العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه أن الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لمأف وأما الثالث بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا التحسن الشبهة في الدليل والحد يندرى ما هو أتم ما ثبت بالبيئة بالنص (١١) أى كان القياس أن لا تثبت العقوبات

كالحدود والقصاص بالبيئة لأنها خبر الواحد فإن كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البيئة دليلاً فيه شبهة والحد يندرى بها لكن أتم ما ثبت العقوبات بالبيئة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيئة (وأما حقوق العباد فثبتت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فإن كان فيه الزام محض لا يثبت إلا بلفظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الإمكان) حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفاً كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد

في الغرور والأعمال إذا اعتقادات لا تثبت بأخبار الأحاد لا بقتنائها على اليقين (قوله) وأما أخبار الصبي فإن قيل أن ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيًا قلنا لو سلم كونه صبيًا فقد روى أنه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل أنهما جابا به جميعاً فأخبراهم (قوله) لا تحسن الشبهة) قد يجاب عنه بأنه لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كونه خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية وإنما لم يثبت بالقياس ومع الأدلة القطعية على كونه حجة لأن الحدود تجب مقدرة بالجنائيات ولا مدخل للرأى في إثبات ذلك (قوله) مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغل ولغو ذلك وقيد الولاية بخبر العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة (قوله) صيانة لحقوق العباد) يعنى تشترط الأمور المذكورة لثلاث تثبت الحقوق المعصومة بمجرد إخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله) ولأن فيه معنى الإلزام) تعليل لاشتراط الأمور المذكورة فإن قوله لا يثبت إلا بكذا يتضمن الأمرين جميعاً (قوله) فيحتاج إلى زيادة توكيد) أما لفظ الشهادة فلأنها تنبئ عن كمال العلم لأن المشاهدة هي المعايينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فاشهد والافذع وأما الولاية فلأنها تتضمن كون المخبر حراً قابلاً بالغاً يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلا أصله ثبوت القلب بقول الإثنين أكثر منه بقول الواحد ولأن الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر إليه (قوله) والشهادة بلفظ الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وإن لم يكن من إثبات الحقوق إلى فيها معنى الإلزام لأن الفطر يخاف فيه التلبس والتزود دفعاً للشبهة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد يتفنعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر الزامهم فيه أظهر مع أنه يكفى فيه شهادة الواحد (قوله) وما ليس فيه الزام) ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه أن أخبار المميز يقبل في مثل الكواكبر أهدأ من غير انضمام التحرى وفي موضع آخر أنه يشترط التحرى وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقبل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط طرخصة ويجوز أن يكون في المستقرواين (قوله) على أن المتعارف) لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالتو التكليف

والشهادة بلفظ الفطر من هذا القسم) أى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبس) وما ليس في الإلزام كالألوات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والأمانات تثبت بأخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالتو القبول فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لأنه لا إلزام فيه للضرورة اللازمة هنا) فإن في اشتراط العدالتو في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات لا ينصبون دائماً للمعاملات الحسنية لاسيما لأجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة فإن ضرورتهما غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن) فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة أن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيها غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن فإما في المعاملات بالضرورة لازمة فقبل يقبل خبر العدول ثمه مطلقاً بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقاً (وما فيه الزام من وجه دون وجه

كحول الوكيل) فإنه الزام من حيث أنه يطل علمه في المستقبل وليس بالزام من حيث أن الموكل يتصرف في حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة) لما ذكرنا في عزل الوكيل (وانكاح الولي البكر البالغة) فإنه من حيث أنه لا يمكن لهذا التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث أنه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فإن كان الخبر وكذا أو رسولاً يقبل خبر الواحد غير العدل وإن كان فصولاً يشترط أما العدد والعدالة بعد وجود سائر شرائط) إنما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فيقتل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضاً قلنا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول (١٢) كاذبا وكفى فلان أو أرسلي إليك ويقول كذا وكذا وأما الأخبار الكاذبة

من غير رسالة ووكالة فكثيرة الواقع وذلك لأن غشاة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الأولين أشد قوله (رعاية للشبهين) أي شبه الإلزام وعدم الإلزام (فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ) أما السماع فهو الزميمة في هذا الباب وهو ما بأن يقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فتقول هو كافر أت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فإنه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فإنه كان مأمونا عن السر أمافي غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة أيضاً إذا قرأ التليد فالحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه وأما الكتابات والرسالة فتقام

والحرية سواء أخبر بأنه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بأن فلاناً وكل المبعوث إليه وأجمعه ما ذونا لأن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط بهذه الماملات ولا أخبار الغير بأنه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط بمثل وكيله أو غلامه (قوله) وإن كان أي الخبر بما فيه الزام من وجه ودون وجه فصولاً يشترط أما العدد والعدالة على الأصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف إنما وقع من لفظ المبسوط حيث قال إذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله موله لم يكن حجراً في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد لمجمل بعضهم العدالة للجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الأصح لأن العدد تأثير في الأطمئنان ولأنه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضاهاً ويكتفى أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني المذكورة والحرية والبلوغ لانقياداً لا بابتاً فلذا قال نظر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره أنه محتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالشكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل من كان في القسم الذي لا إلزام فيه مكان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم بأشراط سائر الشرائط لكن لا يخفى أنه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين أما العدد أو العدالة (قوله فصل) في كيفية السماع وهو الإجازة بأن يقول له أجزت لك أن تروى عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عني هذا الكتاب ولا يكتفي بمجرد إعطاء الكتاب وإنما جاز طرريق الإجازة ضرورة أن كل محدث لا يجدر اغباله إلى سماع جميع ما صرح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله) وهذا أمر تبرك به جواب عما يقال أن السلف كانوا يعتبرون الإجازة والمناولة من غير علم بالإجازة بما فيه (قوله وإمام) يعني أن الراوي لم يستفد منه التذليل اعتمد عليه اعتماد المقتضى على إمامه (قوله والثاني) لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكري والعود إلى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام إذا لم يحفظ الدائم ما يتصر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسيما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الأحكام وذكر في المحدثان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو ما إذا لم تذكر سماعه بما في هذا الكتاب وقراءته ولو لم يكن غلب على ظنه ذلك (قوله) وديوان القضاء (هو المجموعة من قطع القرائط يقال دونه الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لجمع الحاكم (قوله)

مقام الخطاب فإن تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والإرسال أيضاً والمختار في الأولين أن يقول حدثنا وفي الأخيرين لقوله أخبرنا وأما الرخصة فهي الإجازة والمناولة فكان عالماً بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجزو أجزو أيضاً أخبر وإن لم يكن عالماً بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً لابن يوسف كما في كتاب القاضي لما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم فيمن الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التخصيص في طلب العلم وهذا أمر تبرك به لا امر يقع به الاحتجاج وأما الضبط فالمرية فيه الحفظ إلى وقت الأداء وأما الكتابات فقد كانت رخصة فالتقليد عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعاً من ذكره إذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وأما وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف ومجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلاً وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى إن كان تحت يده يقبل في الأحاديث وديوان القضاء للامن



من التزويرو ان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء و يقبل في الأحاديث إذا كان خطأ معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لأنه في يد الخصم حتى إذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضا في الصكوك إذا علم بلا شك أنه خطه لأن اللفظ فيه نادر وما يجده بخبر رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضمن إليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تأمة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التأمة أن يذكر الأب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث الثقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ (أى نعم الله (سمع منا مقالة فوعاها وأداما كما سمعها ولأنه مخصوص بجوامع الحكم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك أن العزيمة الأولى والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسى اللفظ بالضرورة إجماعاً إلى ما ذكرنا هو في ذلك أنواع (أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فان كان حكماً يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للجهل فقط وما كان مشتركاً أو مجملاً أو متشابهاً أو من جوامع الحكم لا يجوز أصلاً لأن في الأولى (أى المشترك) ان أمكن التأويل فاوله ولا يصير حجة (١٣) على غيره والثاني والثالث (أى

الجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الأخير) أى ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن اللفظ فيه لإحاطته عليه السلام لمعان تقتصر عنها عقول غيره (فصل في الطعن وهو امان الراوى أو من غيره والأول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجرداً وحديث عائشة رضى الله عنها أما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجها بعدها أبنته أنجبها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بأن النقل بالمعنى من غيره تغير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية ندعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل (قوله) ولأنه مخصوص بجوامع الحكم) يعنى يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غير على تأدية تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج باضمان ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفي الغرم بالغنم والجواب أن الكلام في غير جوامع الحكم مع القطع بأنه معنى الحديث للمرفة الناقل بمواقف الألفاظ والمعدية في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان انفاً (قوله) فما كان حكماً) أى متضخ المعنى بحيث لا يشبهه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به في غير الإسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله) فضل في الطعن (كحديث عائشة رضى الله عنها قد يقال أن غيبة الأب لا توجد أن يكون النكاح بلاولى لأن الولاية تنتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب (قوله) وإن عمل) أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز أن كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا إذا لم يعلم التاريخ لأنه حجة ييقين فلا يسقط بالك (قوله) عن الزهري عن عائشة رضى الله عنهما) ترك بينهما ذكر عروته وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها (قوله) لقصة ذى الدين هو عمر بن عبدودسمى بذلك لأنه كان يعمل بكتابه يديه وقيل لطلول يديه استدل بالصفة على أن رد المروى عنه لا يكون جرماً وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أنه سلم على رأس الركعتين مع أنه أنكر ذلك أولاً لأن سياق القصة يدل على أنه لم يعمل بقوله إلا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام إنما جرى على ظن أنه قد أكل الصلاة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلاة والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لأن تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الأمر إنما كان بالمدينة لأن رواية أبو هريرة وهو متأخر الإسلام وقد رواه عمران بن الحصين ومجمرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله) ولأن الحل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه (

أمره فنبهه إلى تكبيرة الافتتاح وإن عمل بخلافه قبله أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما بان يعمل ببعض تخملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقله وقال لا تقتل المرتدة وأما بان أنكرها صريحاً كحديث عائشة أما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضى الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرماً عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذى الدين) وهي ما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاء بن فسلم على رأس ركعتين فقام ذو الدين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقضرت الصلاة أم نسيتم قال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقالوا وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو الدين فقال نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما معاً مع أنكاره ومن ذهب إلى أن كلام الناس يبطل الصلاة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولأن الحل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرماً عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن عمر أقال لعمر أماناً ذكره كنفائى ابل فاجتبت فتعمكت إلى آخره ولم يقبله عمر رضى الله تعالى عنه) قال كنفائى ابل الصدقة فاجتبت فتعمكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتركه

عمر فلم يقبل قول عمار يقال بمحتمل الدابة في التراب أي تمرغت ووجه التمسك بهذا أن عمار لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقيل  
عمر لعدالة عمار فلما نعت من القول أن عمار حكى حضوره وعمر لم يترك ذلك في الأولى إذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون  
مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن (١٤) سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى

فان قيل إن أريد بالتمسك بالنسبة إلى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وإن  
أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لأن المروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معمولاً به وفيه  
نظروا ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن هذا الخلاف فيما إذا صرح المروى عنه بالانكار  
والتمسك به ولا يشعر بالحكم فيما إذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول  
يسقط بخلاف وقيل إن ترجيح أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وإن تساويا فقد تساقط  
فلا يعمل بالحديث (قوله) ويكون جرحا عند أبي يوسف (قصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع  
يكون أحدهما مغفلا وجوابه أن عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلنا يسلم  
الإنسان من النسيان ولا خفاء في أن كلاما من عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين  
فلا يرتفع بالشك (قوله) ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنه ما فإن قيل قد روى أن عمر رضي الله عنه نفى  
رجل فلقح بالروم مرتدا تخلف والله لا أنفي أبدا أعجب بأنه كان سياسة إذ لو كان حدا لما حلف إذ الحد  
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لأن المسئلة اجتهدية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغير اجتهدا بذلك والانصاف  
أن قصة أعرابي وقع في كوفة في المسجد وقهقهة الأصحاب في الصلاة بمحض من كبار الأصحاب وأمر النبي  
صل الله تعالى عليه وسلم بإيham بأعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديثي في تغريب العام في زنا البكر  
بالبكر ذكره النبي عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه (قوله) فإن كان  
الظن بجرحا) بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكروا أو جرحا أو روية متروكة الحديث أو غير العدل  
لم يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظر إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك الجرح المبهم لجواز  
أن يعتقد الجرح ما ليس بجرحا وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصارة بأسباب  
الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجرح أن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك  
يقبل جرحه المبهم والافلا (قوله) وما ليس بظن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر  
ومثل الإرسال والاستسكان من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله) فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعني  
أن الأفعال التي لم يتضح فيها أمر الجلبه كالقيام والقعود والاكل والشرب فإن ذلك مباح له ولا مته  
بلا خلاف فيكون عارضا عن الأقسام أو يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى أنه يباح لنا أيضا فعله  
فعل هذا يصح حصر غير مقتدى به في الخصوص والزلة لا يجوز منه الكبر والاصغائر (قوله) وواجب  
وفرض) يعني أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن يعمل بالوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم  
لا مستحبا أو فرضا ولا افتا بالتباعد عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى أن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه  
لا يقرر عن الخطأ على ماسأى (قوله) وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة  
الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الأفضل ومن الأصوب إلى الأصواب لا عن الحق إلى الباطل وعن الطاعة  
إلى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولا ترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله) من  
غير قصد) قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها التقصد إلى عينها ولكن يوجد  
القصد إلى أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زال الرجل في الطريق إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى  
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي بالطريق وإنما يؤخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير

ألم تسمع قول عمار لعمر  
إن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بعثنى أنا وأنت فاجتنب  
فتمسكت الصيد فأتينا  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فاخبرناه فقال عليه  
الصلاة والسلام أما كان  
يكفيك هكذا ومسح  
وجهه وكفيه واحدة وقال  
عبد الله أفلم ترعمر لم يفتح  
بقول عمار (وهذا فرع  
خلافهما في شاهدين شديدا  
على قاض أنه قضى بهذا ولم  
يذكر القاضي والثاني أنه  
إن كان من الصحابي فيما  
لا يحتمل الخفاء يكون جرحا  
نحو البكر بالبكر جلد  
مائة أو تغريب عام) ولم يعمل  
به عمر وعلى رضي الله  
عنه ما ولا يمكن خفاء مثل  
هذا الحكم عنهما وفيما  
يحتمل الخفاء لا يكون  
جرحا كالم يعمل أبو موسى  
حديث الوضوء على من  
فقهه في الصلاة لأنه من  
الحوادث النادرة فيحمل  
على الخفاء عنه وإن كان  
من أئمة الحديث فإن كان  
الظن بجرحا لا يقبل وإن  
كان مفسرا فإن فسر بما  
هو جرح شرعا متفق عليه  
والطاعن من أهل النصيحة

لأن أهل العداوة والمصيبة يكون جرحا ولا فلا ما ليس بظن شرعا فذكر في أصول الزدوى يمكن  
فإن أردت فعليك بالمطالعة فيه (فصل) في أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح مستحب وواجب وفرض وغير مقتدى  
به وهو إما مخصوص به أو زلة وهي فعله من الصغائر بفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها

فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة إلا باتباعه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن أمره فيلهيهم وطرفه وعند الكرخي ثبت المتقين وهو الإباحة لا يكون لنا اتباعه لأنه لا يمكن أن يكون مخصوصا به واختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه ثبت ليقبدي بأقواله وأفعاله قال تعالى لإبراهيم عليه الصلوة والسلام إنني جاعلك للناس إماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر (فصل في) الوحي وهو ظاهره وباطنه الظاهر قلائد الأول ما ثبت بلسان الملك فوقه في سمعه عليه الصلوة والسلام بعدعله بالمبلغ بآية قاطعة القرآن من هذا القليل والثاني ما وضع له بأشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلاة والسلام إن روح القدس نفثت فروعى إن نفسا لن توت الحديث حتى تستكمل رزقا فاتقوا الله واجلوا في الطلب الروح القدس (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما نبذ قلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى إياه بأمره بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجة مطبقا بخلاف الإلهام لا لإلهامه أنه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فينايل بالرائى والاجتهاد فيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لمعجزه عن الأول لقوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما واختار عندنا أنه مأثور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى بعدا نقضا مدة الانتظار لعموم قاعبر وبالأولى الإبصار والحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأى في نقش غم القوم) يقال نغشت الغم والابل نغش شأى رعت ليلا بلاراع روى أن غم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسده فتخاصمو عند داود عليه الصلاة والسلام لحكم داود بالغتم لصاحب (١٥) الحرت فقال سليمان عليه الصلاة

والسلام وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفرقيين فقال أرى أن تدفع الغم إلى أهل الحرت ينتفعون بألبابها وأولادها وأصوافها والحرت إلى أرباب الشاة يقرمون عليه حتى يموت كبيتهم يوم أفسدته ثم يترادون فقال داود عليه الصلاة والسلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك أما وجه حكومة داود عليه الصلاة والسلام أن الضرر وقع بالغتم

يمكن للكلف الاحتراز عنه عند الثبوت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصدلى نفسه مع العلم بحرمته (قوله ففعله المطلق) أى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والإباحة وكذا نذلة وأسوها أو مخصوصا بالنبي عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصل الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الأخيرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة للنبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بأن إماما من الأئمة من الفعل وتذمهم عليه فيكون حراما أم لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب أن لا تنضمهم ولا تزدحم لهم علينا بالحكم في حقهم لا لتحقق الإباحة وقديقال على الأول أن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة وعلى الثاني أن لا نسلم أن الأمر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل مع جواز الترك ولا نسلم أنه متيقن وأيضافه إثبات الحرمة بلا دليل مع أن الأصل في الأشياء الإباحة وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع واقفية ويمكن أن يقال المراد الإباحة بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الأصل (قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد) واستدل عليه

فصلت إلى المجنى عليه كافي العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام أنه جعل الاتضاع بالغتم بازامافات من الاتضاع بالحرت من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم أو جيب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرت حتى يزول الضرر والثفصان ولقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو كان على أهلك دين قضيت الحديث) روى أن الختمية قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستمسك على الرحلة فيجربني أن أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أرايت لو كان على أهلك دين قضيت أكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقبل (وقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو تضمنضت بماء ثم مجبته أكان يضرك) (لكن يحتمل في الحديثين أن النبي ﷺ عليه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له يكون أقرب إلى فهم السامع ولأنه أسبق الناس في العلوم أنه يعلم التشابه والمجمل فعال أن يخفى عليه معاني النص المراد بها اللعل (فإذا وضع له زمام العمل ولا يشاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذني أسارى بدر برأى أبى بكر رضى الله عنه) روى أن رسول الله ﷺ أتى يوم بدر بسبعين أميرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه أبى طالب فاستشار أبا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية بقرى بها أصحابك وقال عمر كذبوك وأخرجوك فقدمهم واحرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر والله عز وجل أغناك عن الفداء يمكن عليا من عقيل وحزرة من عباس ومكنى من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله ﷺ برأى أبى بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فن عليهم حتى نزل قوله

تعالى لولا كتاب من الله سبق لسقم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ هو أنه لا يعاقب أحد بالخطأ فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لأنهم نظر وافى أن استبعادهم بما كان سبباً لاسلامهم ونوبتهم وإن قد اتم بقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم أن قتلهم أعز للإسلام وأميلن ورأه هو أقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لولو نزل بنا عذاب ما نجا الاعر وهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله ﷺ برأى أصحابه بكثير وبعض ذلك مذكور فى أصول الزيدى ومن ذلك ما روى أن رسول الله ﷺ أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطرنجاً المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف قد كنا نحن وهم فى الجملة لم يكن ثناوهم بين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى فإذا أعز الله تعالى بالدين أن نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم إلا السيف وقال عليه السلام اتى رأيت (١٦) العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيت فذاك

صريحاً بقوله تعالى إن هو الاوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به إما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما أتى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضاً وحياً لانطقاً عن الهوى واستدل أيضاً بأشارته بأن الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتدال المعجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة إلى النبي ﷺ لوجود الوحي القاطع وأشار إلى الجواب بأن اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فقير به على مجتهده قاطع لا لاحتلال كالأجماع الذى سنده الاجتهاد وهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو أنه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله تعالى واللازم باطل بالإجماع وقد يستدل بأنه لو جازله الاجتهاد لما توقفت جواب سؤال بل اجتهدوا بين ما يجب عليهم من الجواب فاشركوا فى تقرير القول المختار لى جواب وهو أنه ما مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضاً يقتضى زماناً واستدل على المختار بخمسة أوجه الأول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار الثالث وقوعه من غير من الأنبياء كدوا عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخنعمية وجواز قبله الصائم الرابع أنه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بما يزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس أنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيره ما لا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه ولتخير الراى إذ لو كان لتطبيق قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك أذى واستزاء لتطبيقه وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى وإذا جازله العمل برأيهم عندئذ النص برأيه أولى لأنه أقوى (قوله) ولأن الأصل فى الشرائع أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان لأن ما يدل دليل على أن الثالث يتبع الأول فى الزمان وداع إلى ما دعا إليه كوطى لإبراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الأصل فيها الخصوص بمكان كشعب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الأبيكة موسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل إليهم وإذا كان الأصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والام (قوله) وما ذكر وغيره يخص بالأصول (دفع لما أورده الفريق الثانى

ثم قال عليه السلام للذين جازوا الصلح ذهبوا أفلا نعطيهم إلا السيف ( واجتهاد لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء أى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ لا حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى ( ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا غاف الفتوى فى الحادثة يعمل بالراى ) لما ذكر فى هذا الفصل أنه ما مأمور بانتظار الوحي العمل بالراى

بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله والله تعالى إذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند إليه ( وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحياً لانطقاً عن الهوى) وهذا جواب التمسك على المذهب الأول بقوله تعالى إن هو الاوحى وحي (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تزامنى ما نحتج على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهдам اقتده وقوله تعالى مصداقاً ما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الأصل لا الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان ) أى كان فى القرون الأولى لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الأنبياء مخصوص لمعين ( وما ذكرنا ) وهو قوله تعالى فبهدام اقتده وقوله تعالى مصداقاً ما بين يديه ( فذلك فى أصول الدين وعند البعض تزامناً على أنها شرعية لنا لقوله تعالى ثم أورتنا الكتاب الذين اصطفينا لآياتهم الإبراهيم يصير ملسكاً للورث بخصوصه فنعمل به على أنه شرعية لتبينا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حياً لما راعه الا تابعى وما ذكرنا غير مختص بالأصول بل فى الجميع على أن النسخ ليس تغييراً بل هو بيان لملة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتدال على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

( فصل في تقليد الصحابي يجب إجماعاً فإشباع فسكتوا مسلمين ولا يجب إجماعاً فإثبات الخلاف بينهم واختلف في غيرهما ) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم ( فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لأنه لم يرفع له لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هو سائر المجتهدين سواء ) لعموم قوله تعالى فاعتبروا بأولي الألبصار ولأن كل مجتهد يخطئ . ويصيب عند أهل السنة ( وعند أبي سعيد البرقي يجب لقوله عليه السلام أصحابي كالنجم بأيهم ان أقدمتيم واقدوا بالذين من بعدي ) تمام الحديث أبي ( ١٧ ) بكر وعمر ( ولأن أكثر أقوالهم مسموع

من حضرة الرسالة وإن اجتهدوا فإيهم أصوب لأنهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدم في الدين وبركة صحبة النبي عليهم السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له إلا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لأن القبول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ . ويصيب والاقداء في البعض بما ذكرنا ) أى الاقداء في بعض المواضع بأن نأخذهم ونأخذ بقولهم ( وفي البعض ) أى في بعض المواضع ( بأن نسلك مسلكتهم ) أى في الاجتهاد ( ونجتهد كما اجتهدوا ) وهذا اقداء أيضاً وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي كالنجم ( وأيضاً كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقداء به وأما التابعي فإن ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لأنهم يتسلمهم بإدخال في

من اختصاص الآتين بالأصول دون الفروع ولما ورد عليه أن بعض أحكامهم بالحقة النسخ فلا يقتدى به ويكون معياره لا مصداقاً يجب أن النسخ ليس تغيير إبل بما نالته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا إلا اتباع وما بقي لزمننا اتباع على أنه شريعة لثبوتها عند **عليه** ( قوله ) واختلف في غيرهما ) حل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة ( قوله ) وأما التابعي ) ما ذكره رواية النوار وفي ظاهر الرواية لا تقليد لأهل زمان ولا في رجال ولا في رجال خلاف قول الصحابي فإنه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الإصالة في الرأي بركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع الصحابي حتى لا يتم إجماعهم مع خلافة فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به ( قوله ) باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان ) وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جربها في الكتاب والسنة إلا أنه تقدم ذكرها وأخذ ذكر البيان اقداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالل دليل وعلى متعلق التبيين وعمله وهو العلم وبالنظر إلى هذه الاطلاقات قيل هو لإيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وإلى الأول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان الضرورة وبيان التبدل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لإظهار لحكم الحادثة إلا أن غير الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه إظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى أن أن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء وان أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي أن يراد إظهار المراد بعن سبق كلامه لعل في الجملة يشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصص أيضاً من بيان التغيير إلا أنه أخذ ذكر ما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فإن قيل الغاية أيضاً بيان للهدف كيف جعلها بياناً لما معنى الكلام إلا لا يلزم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فإنها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتوا الصيام إلى الليل فلماذا جعل الغاية بياناً لما معنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلاً لأنهم بالنسبة للبيان حيث نفهم من إطلاق الحكم التام يبدل ( قوله ) فلا يجوز التخصص ) أى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن خبر الواحد دون الكتاب لأنه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لأن التخصص تغيير وتغيير الشيء لا يكون إلا بما يساويه أو يكون بما هو منه مسمى على أن العام قطعي فيما يتناوله والافتد يجب بأن عام الكتاب قطعي إلا للدلالة والتخصص إنما يقع في الدلالة لأنه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني وظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي إلا للدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قومة وجه فوجب

( ٣ - توضيح ٢ )

جللتهم كشرح خالف علياً رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له ) وكان مذهب على قبول شهادة الولد لو ألده ( وابن عباس رجح إلى فتوى مسروق في التبريد بغير الولد ) وكان مذهبه أن يجب عليه ما تمنى الإبل لأدعى الدية فرجع إلى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم ) باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو إظهار المراد وهو إما بالخط أو غيره الثاني بيان ضرورة والأول إما أن يكون بياناً لما معنى الكلام أو الإلزام له كاللغة الثانية بيان تبديل والأول إما أن يكون بلا تغيير أو مع الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً كمن الثاني أ كده بما قطع الاحتمال أو محمولا كالشترك

الجمع وهو أولى من إبطال الخبر بالكلية وقد استدل بأن الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكثير فكان إجماعا على جوازه وجوابه أن خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة التواتر عندنا لأنه سمعه من النبي عليه السلام مع أنهم إنما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من إجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذي خص منه البعض يصير ظاهريا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) إلا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتدابه وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود ولم ينزل من البحر فكان أحدا إذا أراد الصوم وضع عقلاين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيناهما فيحمل على أن هذا الصنيع كان في غير الغرض من الصوم ووقت الحاجة إنما هو الصوم الغرض (قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا) أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ولا فتنأكثر المعتزلة والخنا بله بعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان الجمل عن وقت الخطاب فإن قلت فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فإنه يعلم منه أحد المذلولات بخلاف الخطاب بالمهل فإنه لا يفهم منه شيء مما أصلا استدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم إن علينا بيان ما أشكل عليكم من معانيه وإنما حمل على بيان التفسير لأن معناه الغرض هو الإيضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا فاصطلاحا ولوسلم في بيان التفسير مراد إجماعا فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك ولو سلم أن اللفظ عام وليس بمشترك في بيان التغيير وقد خص منه بالإجماع (قوله وبيان التغيير) إن كان مستقلا فسيأتي حكمه وإن كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح إلاموصلا بحيث لا يمدنى في العرف منفصلا حتى لا يضطر قطعه بتمفس أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجهور بقوله عليه السلام من حلف على عين الحديث وجه التمسك أنه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن أو يكفر فأوجب أحدهما لبعينه إلا حدث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لاعلى أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لمعينا ولا غيرها فان قيل قد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لا غرون قريشا وسكت ثم قال إن شاء الله تعالى وأيضاسأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أحبيكم غدا فأخبر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن شيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أحبيكم غدا بأيام فأوجب ابن الأول أن السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تمفس أو سعال جمعا بين الأدلة وعن الثاني أن قوله عليه السلام إن شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أحبيكم بل معناه فاعل ذلك أى أعلق كل ما أقوله إنى فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى إن شاء الله كما يقال لك افعلكذا وكذا فتقول إن شاء الله فاعل هذا يحمل قول ابن عباس على أن مراده أنه يضح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وإن لم تقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والاما كان تغيير الجواب أنه لما وقع في كلام الله تعالى تحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل لا المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط والصفة مثلا وسكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ثبت ولو اتنى اتنى بناء على عدم دليل الثبوت على ماسبق في فصل مفهوم المخالفة فإن قلت فامعنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه أنه يفهم الإطلاق على تقدير عدم ذكر المغير بعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المتغير ولا ينبغي أنه على هذا

والأول بيان تقرير فيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه نددونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بالاطلاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم إن علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الاعتدال بن عباس لقوله عليه السلام فليتكفر عن يمينه الحديث) جاء بروايتين أحدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليتكفر عن يمينه ثم ليات بالذى هو خير والأخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك أن النبي عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول متراخيا إن شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة (وطريقه أنه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فلقتنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في

الشرط) أى فى فصل مفهوم المخالفة أن الشرط والجزاء كلام واحد وأوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فمذهب الشافعى رحمه الله تعالى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) أى قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة بمعنى الضفراء وغيرهما خص متراخيا وعلّم أن المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك) فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى أنكم وما تبعدون من دون الله حسب جهنم) نقل أنه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى لرسول الله (١٩) صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو ملى عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى أن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعنى عزرا وعيسى والملائكة (خصنا متراخيا) أى خصت الإتيان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى وأهلك وقوله تعالى أنكم وما تبعدون عنها مبعدون يعنى عزرا ليس من دون الله (بقوله أنه تعالى أن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا قصة البقرة نسخ الإطلاق لأن فى الأول يجوز ذبح أى بقرة شاة أو ثم نسخ هذا الأهل لم يكن متاولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ولو سلنا تناوله

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبل بيان التغيير وقده قال أنه كان أولا للإيجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى أن هذا إنما يصح فى بعض صور الشرط لا غير (وقوله واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل) أنه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل لتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون إلا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناول به كلام متراخ عنه وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقي ظاهرا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التمثيل وقده نبت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظاهريا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية التدبر ثم الخلاف فى جواز التراخي جارى فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالطلق فى المفيدو النكرة فى المعين ولهذا صرح استدلال الشافعية بقصة البقرة والافتقار بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شيء وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيان متراخيا وإنما قلنا أنهم أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير فى قوله تعالى أنها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها للقطع بأنهم لم يؤمروا ثانيا بتعدد ودان الإمثال إنما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلق على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهورئيس المفسرين لو ذبحوا الأذى بقرة لأجر آتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فتدب الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كأدوا يفعلون على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التمين كان معتبرا تملأ ثم نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين واعتراض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكين من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلق وإطلاق اللفظ كافى فى العلم بذلك والتردد إنما وقع فى التفصيل والتعيين وقوله فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك أى أدخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرًا وأنثى وأدخل فيها نساءك وأزوادك ثم خص ابنه بقوله تعالى أنه ليس من أهلك (قوله لأن ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجمهور أئمة الفقه على أنها نعم العقلاء وغيرهم فإن قيل لو كان ما لغير العقلاء أوراد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سككت النبي ﷺ عن تحطته فالجواب أنه إنما أورده تمنا بطريق المجاز أو التغليب فإن أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذرى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى أن النبي ﷺ قال ما أهلككم بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى أن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون

لكن استثنى بقوله تعالى إلا من سبق فإن أريد بالأهل الأهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول وإن أريد الأهل إيمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه أن الأهل لا يتخلوا ما إن يراه به الأهل إيمانا أو الأهل قرابة فإن أريد به الأول لا يتناول الابن لأنه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى إلا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى أنه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الأهل الابن الكافر وإن أريد الثانى أى الأهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى إلا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى لقوله أنه ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى بأهلك الكفار (وقوله تعالى وما تبعدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لأن ما لغير العقلاء (وإنما

أوردته تعنتا بالمجاز أو التغليب فقال إن الذين سبقتم لدفع هذا الاحتمال وأصحا بنافا قالوا كل ما هو تفسير يصح مترائيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح إلا موصولا اتفاقا كالاستثناء وإنما اختلفوا في التخصيص بناء على أنه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف أن العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيبان إرادة البعض يكون تفسير اقصص مترائيا كيانا المجمل وعنده ناطقي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه) أقول لا فرق عندنا في معنى الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على أن العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندها كلاهما تغيير وهو لا يجوز إلا موصولا ، (فصل في الاستثناء) ، وهو مشتق من الشيء يقال ثني عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو متوجه إليه اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على (٢٠) المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما بما يجب تعريفه به لكنني لم أفعل كذلك

لأن الاستثناء الحقيقي هو المتصل وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أوردته في ذئابة الاستثناء الحقيقي (وهو) المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق باليدخل وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا وأخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجد من سائر التعريفات لأن من قال هو إخراج بالا وأخواتها إن أراد حقيقة الإخراج فممتنع لأن الإخراج إما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع

العام (قوله) وأصحا بنافا قالوا إن الخلاف مبنى على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلا منهما بيان تفسير وإنما افرقوا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من الخصائص وذلك لأن المراد في الاستثناء بمجموع الأفراد لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله) فصل في الاستثناء قد اشترط فيها بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل بمجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى أن لفظ الاستثناء بمجاز في المنقطع فمجمعه من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الإخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك إلى المنع عن الدخول لأنه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ ياهو انقضاء من اللفظ فلا إخراج لأن تناول الباقي بعده وإن أريد بالإخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود وعنه أنت خبير بأن تعريفات الأداء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس (قوله) بالا وأخواتها احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل وإطلاق التخصيص على الجميع باعتبار أنها أقصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل بدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا إن تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء وإلا فلا انتقاض لعدم تناول (قوله) قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر إلى أنه إظهار أن المسكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس بختار عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل فغيره في الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التوقييم هو تغيير من حيث أنه رفع البعض وبيان من حيث أنه قرر الباقي (قوله) واختلفوا في كيفية عمله قد سبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث أن قولك ز يدعى عشرة إلا ثلاثة إثبات الثلاثة في

في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الإخراج لا تكون إلا بعد الدخول والمستثنى غير

داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الإخراج من الحكم وإنما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث تناول أي من حيث أنه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعوا الإخراج ليس من حيث تناول لأن تناول بعد الاستثناء باق فعمل أن حقيقة الإخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه إخراج مالم لا يدخل فعمل أن المراد بالإخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود قال تعريف الذي ذكرته أولى (قالوا) هو بيان تغيير لأنه غير موجب صدر الكلام إذ لو لا لشمول الكل ومع ذلك أنه بيان لمعنى الكلام لأنه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فإنه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله على عشرة إلا ثلاثة لا يخلو أما أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله إلا ثلاثة يكون بياناً لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في أن كلاهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وأرد على بعض أفاده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول ولا فرق بينهما على هذا المذهب إلا أن الاستثناء



كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم الصادر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا أن الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل إذ لا يجوز أن يسمى تسعة ألفا بخلاف دليل الخوص لأن المشركين إذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال أن المراد بالعشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد الإقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين (أى على المذهبين الآخرين (يكون) أى الاستثناء (تكلم بالباقي) في صدر (٢١) الكلام (بعد الثبوت) أى المستثنى ففي قوله له

على عشرة إلا ثلاثة صدر الكلام عشرة وثلاثا ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وإنما قلنا أنه على الآخرين تكلم بالباقي بعد الثبوت أما على المذهب الأخير فلان عشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلم بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالإيجاب (الا أن على المذهب الأخير يكون فيها إذا كان المستثنى منه

ضمن العشرة ونفي لها صر محافضا ورا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الأول أن العشرة مجاز عن السبعة إلا ثلاثة قريبة الثاني أن المراد بعشرة معناه أى عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الإنسان إلا على سبعة الثالث أن المجموع أى عشرة إلا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كان وضعها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة إلا ثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسألة اختلافهم في أن الاستثناء من الإيجاب هل هو نفي أم لا فمد الشافعي رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى الثلاثة أنها ليست على وعندنا في حقيقته رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا نيات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الأصل حتى أنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام إيقاع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال إلا ثلاثة فانها ليست على إلا بزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بأن الكلام قد يفسد حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كإثبات التخصيص وقد لا يعتقد بحكمه كإثبات الصبي والمجنون إلا أن إلحاق الاستثناء بالثاني أولى لأنه لو انعقد الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لم أثبات ما ليس من محتملات اللفظ إذا السبعة لا تصلح معنى اللفظ العشرة للاحقية وهو ظاهر ولا يجوز إلا أن اسم العدد نص في ملو له لا يحتمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الأصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قريبة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز واحد قريبه المجاز (قوله أو قبله) عطف على

عديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العدي كالتخصيص بالوصف كأنه قال جاءني زيد) لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو أن على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان عديا كقوله له على عشرة إلا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وإن كان غير عدي كجاءني قوم إلا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عدي بين الإلا وغير صفة (وعلى المذهب الثاني أكد من هذا) أى المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب أكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما (لا نذكر المجموع أولا ثم إخراج البعض ثم للإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصادر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الأول) أى على المذهب الأول (يكون إثباتا ونفيا بالخطوط) أى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداها مثبتة والأخرى

منفية والاثبات والتفي بكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الأخير يكون كال تخصيص بالملم أو الوصف فلا دلالة لها على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون أكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لمنطوقا (حجته) أى حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كال تخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم) (٢٢) أى اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه

قوله بعد الحكم أى أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج المذهب الأول بالبراهين على المذهب الأول بأنه لا بد أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة إذ ثلاثا والأول باطل للقطع بأنه لم يقرر إلا سبعة فعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكمالها لمتنع من الصادق مثل قوله تعالى فليتبهم ألف سنة إلا خمسين عاما لما يلزم من اثبات اثبت خمسين ونفيه وأوجب بان المراد باللفظ الكل والحكم إنما يتعلق بعد اخراج البعض إذ التكلام يتم بآخروه فلا فساد وقد أورد غير الإسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان والمذهب المصنف إلى أن القول بأنه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الأول جعلها حججا على المذهب الأول تقرير الأولى أنه لا سبيل إلى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لأن اعدام التكلم أى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أى الأثر الثابت به بناء على ما نفي فانه شائع مستفيض كالعالم الذى خص منه البعض بمنع حكمه في القدر الخصوص فهنا ثبت التكلم بالكل وبعدمه الكلام في نفسه إلا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أن الاستثناء يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لافي حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على أن قولنا لا إله إلا الله كناية توحيد أى إقرار بوجود الباري تعالى ووحدايته فلم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وإثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما يلزم الإقرار بوجود الله تعالى بل بنى الألوهية عن مساواة والتوحيد لا يثبت بالاثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باللامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على إثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق أن هذا عبارة عن المذهب الأول فيكون حججا على إثباته وأيضا أنها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فعين الأول وذلك لأنه لا يتحقق على المذهبين الآخرين حكمان أحدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلا نعم إنما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه إلا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم إلا عليه هذا ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله أن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر

في البعض شائع (على أنه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لو لا ذلك لما كان كناية التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية إلا النصف أو التسلسل هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أورده على طريق الإشكال وبيئت فساده وتوجه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كمالها المذهب الأول فإذا قلت اشترت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعمل أن المراد بالجارية لم يكن نصفًا بل ربما

والفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب الكلام والجواب الذى خطري بالى هو قوله (قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أى الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

على المذهب الأول ( أن  
 العشرة ) هذا جواب  
 عن قوله أن وجود التكلم  
 مع عدم حكمة في البعض  
 شائع لفظ خاص للعدد  
 المعين لا عام كالمسلمين فلا  
 يجوز إرادة البعض  
 بالاستثناء كما لا يجوز  
 بالتخصيص ولو صحت مجازا

فالأصل عدمه وقولهم هو  
 من الإثبات نفي وبالعكس  
 مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه  
 بحكم الصدر لأنه حكم عليه  
 بنقيض حكم الصدر  
 وقوله عليه الصلاة والسلام  
 لا صلاة إلا بطوره كقوله  
 لا صلاة بغير طهور ولو كان  
 نفيا وإثباتا يلزم صلاة  
 طهورا ثابته فيصحب كل صلاة  
 بطوره لمعموم النكرة  
 الموصوفة ولأن الاستثناء  
 متعلق بكل فرد ( وقولهم  
 هو من الإثبات نفي الخ  
 جواب عن قوله إجماعهم  
 وقوله لم يحكم عليه أي على  
 المستثنى وإجماعنا قولهم  
 على المجاز لأننا لم نأبطلنا  
 المذهب الأول فعمل المذهبيين  
 الآخرين المستثنى غير  
 محكوم عليه لا بالنفي ولا  
 بالإثبات ووجه المجاز إطلاق  
 الأخص على الأعم لأن  
 الحكم عليه بنقيض حكم  
 الصدر أخص من قولنا  
 حكم ( الصدر متفق عنه  
 وقوله عليه الصلاة والسلام  
 لا صلاة إلا بطوره تكلم

الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال  
 وقصد التكلم لا بحسب الوضع القطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه  
 المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل ويخرج  
 منها الأصول على أنه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا التقييل لأنه أراد بالمجارية  
 نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلا نه غير اعتراض  
 ابن الحاجب بهر با عن اشكال الضمير ونقر باعتراضه أن قاطعون بأن قال اشترت الجارية إلا نصفها  
 لم يرديا لجارية نصفها والارام استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وأيضاً يلزم التسلسل لأن استثناء  
 النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع  
 وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن وهكذا إلى غير النهاية وأيضاً أنا قاطعون بأن  
 الضمير يعود إلى الجارية بكاملها لا إلى نصفها مع القطع بأن مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره  
 المصنف رحمه الله تعالى يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو  
 المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل  
 بطريق المعارضة وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض عما لا يصح في بعض الصور وهو إذا كان اسم  
 عدداً فإنه لفظ خاص فمدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضميماً بناء على  
 أن المجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الأعلام بأن يطلق زيد ويراد بعض أعضائه  
 قال ولو صحت الإرادة مجازاً فالأصل عدم المجاز لا يصار إليه لا بدليل وهنا يوضح أن يراد الكل ويكون  
 تعلق الحكم بعد إخراج البعض ولا يخفى عليك أن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الأول ولا بد في جعله  
 جواباً عن الحجة الأولى من تكلف وأجابه عن الثانية بأن قول أهل اللغة أن الاستثناء من الإثبات نفي  
 وبالعكس مجاز وجوده الأول أنهم أجمعوا على أنه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثاني أي يستخرج بالاستثناء  
 بعض الكلام على أن يكون موجوباً يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الإجماعين متناف فلا بد  
 من الجمع بينهما بجعل الأول على المجاز وإجماعنا على ما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لأن الإجماع  
 الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يعمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثبات ونفي بحسب  
 إشارته على ما صرح به في الإجماع رحمه الله تعالى من أن كونه نفياً وإثباتاً ثابت بدلالة اللغة كصدر  
 الكلام إلا أن موجب صدر الكلام ثابت قصد أو كون الاستثناء نفياً وإثباتاً ثابت إشارة ولا شك أن  
 الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي  
 إثباتاً وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول دون الآخرين وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل  
 فبطل صحة كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس فوجب تأويل الإجماع عليه الثالث أن القول بكونه  
 من النفي إثباتاً وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطوره على  
 ما ساقى واعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن القول بكون الاستثناء من النفي إثباتاً  
 وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول بل هو عينه وأما على المذهبيين الآخرين فلا حكم على المستثنى أصلاً  
 لا بالنفي ولا بالإثبات وفيه نظر لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كان بالحاجب وغيره قائلين بأن الاستثناء  
 من النفي إثباتاً وبالعكس بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بال عشرة المخرج منها الثلاثة الحكم  
 بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أي طريق هذا المجاز إطلاق الأخص على  
 الأعم والمزوم على اللازم وذلك لأن انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لأنه كلما تحقق الحكم  
 بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة إلا بطوره فإن حكم الصدر هو عدم

بالباقى بعد التثنية وهو لا صلاة) بغير طهور وليس هو نфия وإثباتاً لأن تقديره لا صلاة ثابتة إلا لصلاة ملصقة بطهور فلو كان نфия وإثباتاً فالجمله الإثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة (٢٤) وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لمعوم الصفة على

مادلتنا عليه في فصل العام  
فصار كقوله كل صلاة  
بطهور ثابتة وهذا باطل لأن  
الشرايط الاخر ان كانت  
مفقودة والطهور موجودا  
لا يجوز الصلاة وأيضاً صدر  
الكلام يوجب السلب  
السكوى أى كل واحد  
واحد من أفراد الصلوات  
غير جائزة ثم الاستثناء يجب  
أن يتعلق بكل واحد واحد  
والا يلزم جواز بعض  
الصلوات بلا طهور وإذا  
كان الاستثناء متعلقاً بكل  
واحد واحد والاستثناء  
يكون من النفي إثباتاً يلزم  
تعلق الإثبات بكل واحد  
واحد فيلزم كل صلاة بطهور  
جائزة معناه كل واحد  
واحد من الصلوات غير  
جائزة في حال إلا في حال  
اقتراها بالطهور فالجمله  
الإثباتية قولنا كل واحد  
واحد من الصلوات جائزة في  
حال اقتراها بالطهور فان  
قيل قوله لا صلاة إلا بطهور  
يشكل عليكم لا علينا  
لأنكم قد ذكرتم في فصل  
العام ان النكرة الموصوفة  
عامة لمعوم الصفة وأوردتم  
للمثال لا جالس إلا رجلاً  
عالمه أن يجالس كل عالم

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فببروا عن  
انقضاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تغييراً عن اللازم بالمزوم فقالوا هو من النفي إثبات وبالعكس  
قال في التقويم أن قوله هو من النفي إثبات ومن الإثبات نفي إطلاق على ظاهر الحال مجازاً لأنك إذا قلت  
أفلان على ألف درهم إلا عشرة لم يجب العشرة كالألف فيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف  
للو وجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله) وليس نفياً وإثباتاً (أورد دليلين على أن الاستثناء على مثل  
لا صلاة إلا بطهور لا يجوز أن يكون إثباتاً وإن كان من النفي الأول أنه لو كان إثباتاً لكان معناه صلاة بطهور  
ثابتة أى صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بمعوم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا  
باطل لأن بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون التنية ونحو ذلك وهذا في غاية  
الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمتم رجلاً عالماً لا يدل على إكرام كل عالم وكون الوصف علة تامّة للحكم بحيث  
لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلاً عن جميع الصور والقول بمعوم النكرة الموصوفة مما  
قدح فيه كثير من العلماء الخفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس ولا راع أحد  
في أن من حلف لأكرم من رجلاً عالماً يبرأ كرام عالم واحد وأما من حلف لأجالس إلا رجلاً عالماً قائماً  
لا بحث بمجاسة عالين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال  
لأجالس إلا رجلاً عالماً على أن العالمةين بمعوم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني أن قوله  
عليه الصلاة والسلام لا صلاة سلب كلى بمعنى لاشئ من الصلاة بمجازة والسلب السكوى عند وجوب  
الموضوع في قوة الإيجاب السكوى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة غير جائز  
إلا في حال اقتراها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة وذلو تعلق بالبعض لزم جواز البعض  
الأخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط طهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد  
والاستثناء من النفي إثبات لزم تعلق إثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل  
واحد من أفراد الصلاة جائز حال اقتراها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل  
واحد أن البعض الذى هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت  
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير  
بعض الأحوال لا بعض أفراد الصلاة إذ الدليل الثاني مبنى على أن يكون قوله لا بطهور حالاً والمعنى لا صلاة  
جائزة في حال من الأحوال إلا في حال اقتراها بالطهور بمعنى أن كل صلاة فهي غير جائزة إلا في تلك الحال فانها  
جائزة حينئذ كما نقول ما جاء في القوم إلا راكبين بمعنى جاءوا راكبين لاسنين من جهة أن الحكم المثبت  
على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة أن تعلق الاستثناء بالبعض  
يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه لا يدل عليه شبه فضلاً عن أن يكون حجة كيف والحكم السكوى  
في صدر الكلام إنما هو عدم الجواز ولا دلالة له على أن المشروط بالطهور هو جواز البعض دون  
البعض والدليل الأول مبنى على أن يكون خبراً والمعنى لا صلاة إلا لصلاة ملصقة بالطهور نعم لقائل أن  
يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وإنما جاء معومها من ضرورة وقوعها في سياق  
النفي في جانب الاستثناء يوجد أيضاً ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة  
جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يتنفي هذا الحكم ثبتت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات  
إذ نقيض السلب كلى إيجاب جزئى كما يقال ما جاء في أحد إلا راكباً (قوله) فان قيل) حاصل السؤال أنكم

فقله لا صلاة إلا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما ما ذكرتم أنه يلزم أن تكون كل صلاة  
بطهور جائزة والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي إثباتاً وأتم لا تقولون به ولا يشكل علينا أن النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان  
الاستثناء من النفي إثباتاً يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين أى في قوله لا أجالس إلا رجلاً عالماً

فقله لا صلاة إلا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما ما ذكرتم أنه يلزم أن تكون كل صلاة  
بطهور جائزة والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي إثباتاً وأتم لا تقولون به ولا يشكل علينا أن النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان  
الاستثناء من النفي إثباتاً يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين أى في قوله لا أجالس إلا رجلاً عالماً

وقوله لأصلا لإل بطور عام عندنا والاستثناء ليس من الشيء إثباتا في كليهما لكن في قوله لأجل أن لا جلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من أفراد العالم من ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم بأحاطة المجالسة لسلك عالم لهذا المعنى لأن الاستثناء من الشيء إثبات وأما في قوله لأصلا لإل بطور كل صلاة بطور غير محكوم عليه بعدم الجواز إلا أنه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفاسدين علينا بل على من يقول أن الاستثناء من الشيء إثبات وأيضا يجيء في باب القياس أن الفرق بطريق الاستثناء يدل على علة المستثنى فتكون الصلاة الحالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكما خلعت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من الشيء إثباتا يكون كونهما مقارنة للطهور علة للجملية الإثباتية فعمم لعموم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إخطأ هو كقوله وما كان (٢٥) له أن يقتل مؤمنا عددا لأنه كان له أن يقتل

قاتلون بعموم التكررة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لأجل أن لا جلا عالما أنه أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن تصح كل صلاة بطور وهذا قول يكون الاستثناء من الشيء إثباتا وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطور وهذا أعم من الحكم بالجواز العام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فأنه مباح بالأحاطة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إتحارهم بمجالسة غير العالم بالاستثناء أخرجه العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وإيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم التكررة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لأصلا لإل بطور بطريق الزام وهو أنه سلم في باب القياس أن من رتب إثبات العلية بطريق الإجماع أن يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كقوله تعالى أنصف ما فرستم إلا أن يعقون فإن العقوبة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتا لسكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة لعدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه هنا طريق ظني وقدره الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتضي إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط وجود ما عمن أن يلزم جواز كل صلاة بطور والحاصل أنهم قائلون بأن مثل قولنا ما كتب إلا بالفتح يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلاً لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقدرته بعدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعولاً أو الاستثناء المرفع متصل لأنه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويقتضي إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب لفي جنسه ووصفه (قوله وإما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعي أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعي أنه مدلول اللفظ لزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري الثاني للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو إطراد هذا الحكم كاعتق كونه الاستثناء من الشيء إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يلزم الإطراد لا انتفاءه في مثل لأصلا لإل بطور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكم بإسلامه عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب إخراج قبل الحكم ثم

قائلون بعموم التكررة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لأجل أن لا جلا عالما أنه أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن تصح كل صلاة بطور وهذا قول يكون الاستثناء من الشيء إثباتا وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطور وهذا أعم من الحكم بالجواز العام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فأنه مباح بالأحاطة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إتحارهم بمجالسة غير العالم بالاستثناء أخرجه العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وإيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم التكررة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لأصلا لإل بطور بطريق الزام وهو أنه سلم في باب القياس أن من رتب إثبات العلية بطريق الإجماع أن يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كقوله تعالى أنصف ما فرستم إلا أن يعقون فإن العقوبة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتا لسكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة لعدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه هنا طريق ظني وقدره الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتضي إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط وجود ما عمن أن يلزم جواز كل صلاة بطور والحاصل أنهم قائلون بأن مثل قولنا ما كتب إلا بالفتح يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلاً لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقدرته بعدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعولاً أو الاستثناء المرفع متصل لأنه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويقتضي إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب لفي جنسه ووصفه (قوله وإما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعي أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعي أنه مدلول اللفظ لزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري الثاني للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو إطراد هذا الحكم كاعتق كونه الاستثناء من الشيء إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يلزم الإطراد لا انتفاءه في مثل لأصلا لإل بطور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكم بإسلامه عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب إخراج قبل الحكم ثم

(٤ - توضيح ٢) حكم على الباقي وإنا قلنا أن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الله تعالى أنه أخرجه تعالى ثم حكم على الباقي بالثبوت يكون إشارة إلى أن الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدور وإلا لما أخرج منه (وضروية على الأخير) أي على المذهب الأخير وهو أن العشرة لإثبات موضوع السبعة فهذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الدلالة لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من ثبوت غيره وجوده ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عماء عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أي على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الأخير (إنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أي المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى به لفظ مركب من كلمتين كعبليك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد أنه مركب

موضوع مثل بعلبك بل المراد أن معناه مطابق لعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كل (أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعه) كليا لا واضعا جزئيا واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئى وضع الكليات ووضع كل كالأوضاع الصرية والتجوية وفى الأوضاع الجزئية سلمنا أنهم يعدون العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه فى حيز المنع نحو شاب قرناها . وبرى نحره . وعبد الرحمن فإنه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الأوضاع (٢٦) السكّية لانسلم أنه لم يعد فى العربية أن معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق

وغیره المذهب الثالث بوجوده الأول أناقاطون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وألة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يعد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزءه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الاسم مثل اشتريت الجارية الانصاف الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء أخرج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة إلا ثلاثة إسبا السبعة لا يتحقق هذا المعنى فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجود الأربعة أما المنع فهو أن الانسلم أنهم يعدون لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فإن كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرى نحره وأمثال ذلك وأما النقض فهو أن مثل أنى عبد الله علم مركب من ثلاث كلمات مع أن الإعراب فى وسطه بدليل قولنا جاء أبوعبد الله وابتأ أبوعبد الله ومررت بأبى عبد الله وأما الحل فهو أنه إن أراد أنه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن الفاتنين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا أنه موضوع له بل الشخص بمنزلة بعلبك ومعد يركب بل أرادوا أنه موضوع له بالنوع بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كآبنت منه أنه إذا غرصة فعل بالفتح إلى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للفعول وإذا ركب زيد مع قائم وجعلنا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام ليزيدلى غير ذلك من القواعد الصرية والتجوية فإنها أوضاع كلية وإن أراد أنه ليس فى اللغة تركب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فإن جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالإرادة ونطق فإنه موضوع للانسان بالنوع على معنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر كرام جسم وصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فال موضوع النوعى كثيرا ما يركب من أكثر من كلمتين ويكون الإعراب فى وسطه كما ترى ويكون لازما دلالته على معانيها الإفرادية لأنها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير إليه بل يكون عود الضمير إلى المستثنى منه بمنزلة عوده إلى المبتدأ فى مثل زيد أبوه قائم مع أنه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لإثباتى فى الإخراج المجمع عليه لا بما يفيد أداء الاستثناء والمعانى الإفرادية ليست ميجودة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فخرابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فندفع بما ذكر فى الكشف جوابا عما قيل أنه لم يعد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المنتهى بها أسماء للصورة وذلك أنه قال إن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن إذا جعلت إسماء واحد على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب التسمية بماحقه أن يحكى حكاية كاسموا بنأ بطشرا وبرى نحره وشاب قرناها وكألوسمى يزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة إلا ثلاثة ليس حكما بل معربا بحسب العوامل وأما النقض بمثل أبى عبد الله حيث أعرب فى وسطه فى غاية الفساد لأن

معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الإيجاز والاطباب يسهل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ إنسان وحيوان ذى نطق كل منها يقوم مقام الآخر وكذا اللفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأىضا منقوض بنحو أبى عبد الله) فإنه مركب من ثلاثة والإعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علاننا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالفاضل الإمام أبى زيد ونظر الإسلام وشمس الأئمة السرخسى رحمه الله تعالى (مالوا فى الاستثناء الغير العدى إلى الثانى بحكم العرف) أى إلى المذهب الثانى وهو أنه إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الإله بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) أعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الإشارة ففهم من ذلك أن مذهبه هذا لأنه لو كان مذهبه هو الثالث وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة وقدينا بان الاستثناء الغير العدى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقول لا إله غير الله موجودا بالتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعمل أن مذهبه ليس هذا الثالث وأنهم

ابن الحاجب قد احرز عنه حيث قال ولا يرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لأن المقصود دفع التناقض المتهوم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج البعض فالقول يكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس بما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلا للذهبين الأولين لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعمل في معانيها الإفرادية فاما أن يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة إلا ثلاثة عشرة أفراد ويحكم بانباتها وهو التناقض أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن يتفق الحكم بما بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفي من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أن عشرة أخرجت منها ثلاثة بجاز للسبعة لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلعتها أو قيدتها وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال أنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وانما ليست بأربعة أصلا وانما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم أن السبعة مرادة في مثل عشرة إلا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان جازي السبعة وهو المذهب الأول وإن قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بلامزم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقض عددا من عدد حتى يبق المقصود كما تنقض ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد إلى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث هي حب التميم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الحسب أربع الأربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الأخير والمذهب الثاني يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خير بما يرد على الوجه الذي أبطلوا به المذهبين (قوله يشبه الاستثناء بالغاية) حيث قالوا إن موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء إتمام الإنبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من إتمام الأول إنبات الغاية فصار كل من الإنبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر لأن حكم الصدر ثابت قصدا وعبرة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة ولا يخفى أن هذا إنما يصح في غير الاستثناء المفرد للقطع بان مثل ما جاء في الأزد وما زيد إلا قائم مسوق لإنبات مجي. زيد وقيامه ببلغ وجهه أو كده حتى قالوا أنه أنا كيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعني أن العرف شاهد على أن الاستثناء يفيد إثبات حكم بخلاف للصدر بطريق الإشارة دون العبارة وهو إنما يصح على المذهب الثاني دون الأول لأنه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لأنه لا يفيد أصلا إلا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره أو يضامبني هذا الكلام على أن كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الأول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وأنه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بأن الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والإنبات بطريق الإشارة توفيق بين الإجماعات الأربعة الأول ما قال علماء البيان في إقادة ما والا للقصر مثل ما جاء في الإزديان الاستثناء موضوع لنفي التثريك بمعنى أنه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من أفراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي إثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني إجماع أهل اللغة على أنه اخراج أي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث إجماعهم على أنه تكلم بالباقي أي قصد إلى الحكم على ما بقي من الأفراد بعد الاستثناء من غير قصد إلى إثبات أو نفي في القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون إن حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وأيس مذهبهم هو الأول لأن على الأول النفي والإنبات بطريق المنطوق لا بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان أن الاستثناء وضع لنفي التثريك والتخصيص يفهم منه وما قال أهل اللغة أنه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي إثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الأفراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا وإثباتا بالإشارة وفي العددي ذهبوا إلى الأخير حتى قالوا في أن كان لي إلامائة فكذا ولم يملك الخمسين لا بحث فعل المذهب الثالث هو كقوله أن كان لي فوق المائة فلا يشرط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة إلا ثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة

• مسألة شرط الاستثناء أن يكون عاماً أو جهة الصيغة قصد الإعمال بحيث يهاضماً لأنه لا تصرف في اللفظ فليدّ قال أبو يوسف ولو كل رجلاً بالخصوصه غير جائز الإقرار لا يجوز لأنه لا يعمى يجوز له الإقرار لأنه قائم مقامه لأنه من الخصوصه فيكون ثابتاً بالوكالة ضمناً فلا يستثنى إلا أن ينقض الوكالة) استثناء منقطع أى لكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لأن المراد بالخصوصه الجواب مجازاً فيتناول الإقرار والإنكار فيصح الاستثناء موصولاً لأنه بيان تقرير نظراً إلى الحقيقة اللغوية لأن الإقرار مسأله لا خاصه فملى هذا يصح موصولاً ولو قال غير جائز الإنكار فأيضاً على الخلاف بناء على الدليل الأول لمحمد) وهو أن الخصوصه تشمل الإقرار والإنكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء الإنكار ولو تأتى ذلك على الدليل الثاني (٢٨) لمحمد وهو أن استثناء الإقرار بيان تقرير نظراً إلى الحقيقة اللغوية لأن استثناء

الإنكار ليس تقريراً للحقيقة اللغوية بل إبطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذى ذكر فى استثناء الإقرار بل لأنه استثناء الكل من الكل لأنه قد ذكر أن الإقرار ليس من الخصوصه فالخصوصه هى الإنكار فقط فلا يمكن استثناء الإنكار منها هذا ما خطر ببالى • مسألة الاستثناء متصل ومنقطع والثانى مجاز) فإن قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد أن الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز (وقد أورد أصحابنا قوله تعالى إلا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه أن الاستثناء المتصل

وإن كان لازماً الرابع إجماعهم على أنه من التثنية إثبات ومن الإثبات ثبوت أى ضمناً وإشارة لأقصا وعبارة (ففيه) مسألة شرط الاستثناء أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصداً وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكماً لأن الاستثناء تصرف إعطى فيقتصر عمله على ما بذنوا له اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكماً فلو وكل رجلاً بالخصوصه واستثنى الإقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن الإقرار ثبت ضمناً بواسطة الكل قائم مقام الموكل لا بواسطة أن الإقرار يدخل فيها قصداً حتى يصح إخراجها منها فلا يصح استثناءه وإبطاله بطريق المعارضة لا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الأول أن الخصوصه لما كانت مبهورة شرعاً عاصراً التوكيد بالخصوصه توكيداً للجواب عملاً بالمجاز فدخل فيها الإقرار والإنكار قصداً فصح استثناء الإقرار موصولاً لا موصولاً لأنه بيان تغيير الثانى أنه بيان تقرير بل أنه يفيد أنه أراد بالخصوصه معناه اللغوى الذى هو الخصوصه لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولاً موصولاً ولو وكله بالخصوصه واستثنى الإنكار قيل لا يصح بالإتفاق لأنه من تعطيل اللفظ عن حقيقة أعنى المجازة والإنكار مجازاً أعنى مطلق الجواب والأصح أنه على الخلاف بناء على الوجه الأول لمحمد رحمه الله تعالى وهو أنه مجاز عن الجواب شامل الإقرار والإنكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لأنه قصد مجازاً وهو استثنى بعض أفراد المجاز كما يقال رأيت فى الخمام الأسود إلا هذا الأسود ذلك لأن دخول الإنكار فيه ليس من حيث أنه معناه الحقيقى بل من حيث أنه من أفراد المعنى المجازى نظراً إلى عموم المجاز والإقرار وإن كان ضمناً وتبعاً للإنكار إلا أنه لما صار مجازاً عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الإصالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الإنكار لكن للدليل الذى ذكره فى عدم صحة استثناء الإقرار إذا كان الإنكار ثبت بالخصوصه قصداً لا ضمناً بل لأن الوكالة بالخصوصه وكالة بالإنكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل أن يقول الإقرار يثبت ضمناً وإن لم يثبت قصداً حينئذ لا يعمد لإخراج الإنكار ولا يلزم إبطال الصيغة الأقرب أن يقال الإقرار يثبت ضمناً وتبعاً للإنكار عند محمد فإذا استثنى الإنكار لزم استثناء الإقرار أيضاً فيلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله) مسألة المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل وإلا فمقطع ولفظ الاستثناء المستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الإشتراك وأما صيغة الاستثناء حقيقة فى المتصل مجازى فى المنقطع لأن موضوع الإخراج والإخراج فى المنقطع فكلام المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجازى فى المنقطع فإن لفظ الاستثناء يطلق على فعل التكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله) وقد أورد أصحابنا الظاهر أن

هو إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لأن حكم الصدر أن من قذف (فهو فاسق) وهذا يخرج من هذا الحكم إلا أنه لا يبقى فاسقاً بعد التوبة فهذا حكم آخر) أورد أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره مفر الإسلام رحمه الله تعالى فى كونه منقطعاً هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لأن الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أى الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولاشك أن الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون لا زيدا فزاد بداخل فى القوم وغير داخل فى منطلقون وقد كفى التوفيم وجه حسن لكونه منقطعاً فأوردت ذلك فى المتن وهو أن الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فى هذا الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شىء بعد



الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا أمثل أي أولئك الذين يرمون بحكم عليهم  
 بالفسق إلا التائبين منهم فاتهم غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو  
 المصيبة والخروج عن طاعة الله وقد جعله غير الإسلام ورحمه الله تعالى وغيره منقطعا ويندو به وجوه الأول  
 ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور في التقويم وحاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم  
 يقصد إخراجهم من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل به قصد إثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبق  
 فاسقا ولا يخرج إتماما إذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت على الفسق والدوام وإلا فلا تمذر للاتصال فلا  
 وجه للاتقطاع الثاني ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى وهو أن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب  
 ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عما قام به الفسق والتائب ليس كذلك لوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على  
 أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح  
 الإخراج لأن التائب ليس يخرج عن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو أن التائب  
 قاذف والمعاذف فاسق لأن الفسق لازم للفذف بالتوبة فلم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازم وهو  
 الفسق في الجملة وإن لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بأن المستثنى منه على تقدير اتصال  
 الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله وأولئك ولا شك  
 أن التائبين داخلين فيهم يخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين  
 منهم يقال القوم منطلقون إلا زيدا استثناء متصل بنا على أن زيدا داخل في القوم يخرج عن حكم  
 الإطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في  
 منطلقون بناء على أنه أقرب وأن عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ  
 القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعني الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم  
 بالأطلاق يخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض  
 مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحميقه أن الفاسق ههنا ما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات  
 أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ما ضيا كان أو حالا فإن أريد  
 الأول فالنائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء  
 المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد غير الإسلام رحمه الله  
 تعالى بعد تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وإن  
 أريد الثاني أو الثالث فلا صحه لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة  
 ضرورة أنه قاذف والقذف فسق ولا يخرج أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع  
 عدم صحه إخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وأن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم  
 بالفسق على أولئك المشار به إلى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع  
 التوبة وكفى به تخصصا وذكر بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول  
 المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فهنا الذين  
 يرمون شامل للتائبين منهم فلا يصح في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين في الواقع وأن التوبة تنافي  
 ثبوت الفسق كما إذا لم يدل زيد في الإطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم  
 إلا زيدا والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم  
 يدخل فيه بحسب دليل خارج يقال خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بأنه لا فائدة  
 للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

إلا وأخواتها غير يخرج  
 بالمعنى المذكور فقولنا غير  
 يخرج يتناول أمرين  
 أحدهما أن لا يكون داخلا  
 في صدر الكلام والثاني  
 أن يكون داخل فيه لكن  
 لا يخرج عن عين ذلك  
 الحكم وحكم صدر الكلام  
 أن من قذف صار قاسقا وقوله  
 تعالى إلا الذين تابوا لا يخرج  
 عن عين ذلك الحكم بل  
 معناه أن من تاب لا يبقى  
 فاسقا بعد التوبة فهذا حكم  
 آخر ونظائره في القرآن  
 كثيرة منها قوله تعالى وأن  
 تجمعوا بين الأخنتين إلا ما  
 قد سلف فإن قوله إلا ما قد  
 سلف أي الجمع بين الأخنتين  
 الذي قد سلف داخل في  
 الجمع بين الأخنتين لكنه  
 غير يخرج من حكم صدر  
 الكلام وهو الحرمة لأنه  
 حرام أيضا لكنه أثبت  
 فيه حكا آخر وهو أنه  
 مغفوره (مسئلة الاستثناء  
 المستغرق باطل وأصحابنا  
 قيده بلفظه أو بما يساويه  
 نحو عبيد أحرار إلا  
 عبيد أو الإماء إلى لكن  
 إن استثنى بلفظ يكون  
 أخص منه في المفهوم لكن  
 في الوجود يساويه يصح  
 نحو عبيد أحرار الأولاء  
 ولا عبيد له سواء

المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد غير الإسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحيتن لا  
يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء  
لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحل على أولئك الفاذنين والإثبات لهم فإن الاستثناء كما يجوز من  
المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلد تأن غنياهم إلا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج  
عن الحل عن الكرام لأننا نقول حينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من الفاذنين والامر  
بالعكس وقد يقال أن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الأحوال إلا حال التوبة ولا يخفى  
أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير أي في الأحوال إلا حال توبة الذين تابوا إلا أن توبة الفاذنين أي وقت توبتهم  
على أن يجعل الذين حرّما صدر بالاسماء وضوا لا ضمير تابوا أعاد إلى أولئك وبعد التوبة التي يكون الاستثناء  
مفرغا متصلا بالمنقطعاً (قوله) مسألة إذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا  
خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق فذهب الشافعي  
رحمة الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الجميع وذهب بعضهم إلى التوقف وبعضهم إلى التفصيل ومذهب أبي حنيفة  
رحمة الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الأخيرين الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به  
منقطعة عما سبقها من الجمل نظر إلى حكمها وإن انفصلت به باعتبار ضمير واسم إشارته فيحمل أن يجعل القرب  
والانصال دليلا لا انقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين  
المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الانصال الذي  
هو شرط الاستثناء الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تدفع  
بالعود إلى واحد وقد عدا إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود إلى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى  
أثبت الضرورة في جانب صدور الكلام وذلك أنه لما ورد الاستثناء لم يوقف صدور الكلام ضرورة أنه لا بد له  
من مغير والضرورة تدفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز إلى أكثر ولما كان هنا مظنة أن يقال الواو  
للعطف والتشريك فيفيد إشراك الجمل في الاستثناء أجاب بأن العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم  
على ما سبق من أن القرآن في النظم لا يوجب القران في الحكم مع أن وضع العاطف للتشريك في الأعراب  
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكمه أولى (قوله) وصرفه إلى الكل  
نزل بعد إثبات المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على  
جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا أو أولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في  
الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن  
يخفى وجعل جملة أو أولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية إخبارية بظاهرها  
الاستئناف بيان لحال الفاذنين وجريتهم غير سالحة أن تكون جزءا للقذف وتتمى للحد ولا تقبلوا فليطية  
طليية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال أنه قبل مجاهدة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم  
الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالأخيرين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا وأدلو  
كل عطفا عليه أسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل وفيه بحث  
إذا نزاع لاحد في أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطفا على فاجلدوا إلا أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام  
الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامته لا حرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة  
لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بغضه المقذوف وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر بعدل  
عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو الذين تابوا أو أصلحو أو من جملة الإصلاح الاستحلال  
وطالب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرح الاستثناء إلى الكل (قوله) ثم

مسألة إذا تعقب الاستثناء  
الجمل المعطوفة كآية القذف  
ينصرف إلى الكل عند  
الشافعي رحمه الله وعندنا  
إلى الأقرب لقربه واتصاله  
بهو انقطاعه عما سواه ولأن  
توقف صدور الكلام ثبت  
ضرورة فيتقدر بقدر  
الحاجة على أنه لا شركة في  
عطف الجمل في الحكم ففي  
الاستثناء أولى وصرفه  
إلى الكل في الجمل المختلفة  
كآية القذف في غاية البعد  
لأن قوله تعالى فاجلدوا  
ولا تقبلوا ردا على سبيل  
الجزاء بلفظ الانشاء ثم

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الأخبار (أى صرف الشافعى رحمه الله تعالى الاستثناء إلى الكل فى آية الغذف قطع الشافعى رحمه الله تعالى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوه حتى لم يجعل (٢١) رد الشهادة من تمام الحد وجعل

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الأخبار (أى صرف الشافعى رحمه الله تعالى الاستثناء إلى الكل فى آية الغذف قطع الشافعى رحمه الله تعالى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوه حتى لم يجعل (٢١) رد الشهادة من تمام الحد وجعل  
 وأولئك هم الفاسقون  
 عطفاً على قوله ولا تقبلوا  
 ثم جعل الاستثناء مصروفاً  
 إلى قوله ولا تقبلوا وقوله  
 وأولئك إلى قوله فاجلدوا  
 حتى أن الجلال لا يسقط  
 بالتوبة وعدم قبول الشهادة  
 والفسق يسقطان بالتوبة  
 عنده والجل المختلفة فى آية  
 الغذف هى قوله فاجلدوا  
 وقوله ولا تقبلوا وقوله  
 وأولئك هم الفاسقون  
 ونحن جعلنا الأولين جزءاً  
 لأنهم ما أخرجنا بلفظ الطلب  
 مفوضين إلى الأئمة وجعلنا  
 وأولئك مستأنفاً لأنهم  
 بطريق الإخبار والاستثناء  
 مصروفاً إلى أولئك (ومن  
 أقسام بيان التغيير الشرط  
 وقدر أى فى فصل مفهوم  
 المخالفة) والفرق بينه وبين  
 الاستثناء يظهر فى قوله  
 بعث منك هذا العبد بالف  
 النصف العبد أنه يقع البيع  
 على النصف بالف (لأن  
 الاستثناء تكمل بالباقي فكانه  
 قال بعث نصف العبد بالف  
 ولو قال على أن لى نصفه  
 يقع على النصف بمحمساة  
 فكانه يدخل فى البيع لفائدة  
 تقسيم الثمن ثم يخرج  
 ولا يفسد بهذا  
 الشرط لأنه بيع شئ من  
 شيئين (فصل) فى بيان

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأً وأغنيروا فموقع الجزاء بل هى إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة الغذف سبباً لجوب العقوبة التى تندرى بالكشاهات مع أن الغذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى أنهم الفاسقون الماصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز أن يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعدائهم بزال والفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظراً لأنه رد ذلك على تقدير جملة العلة لاستحقاق العقوبة فإن قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم فنافى يمكن كذلك إذا جمعتها فى معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن يصير إيقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل علم الإيجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبدل لأن مقتضى أن تحتزول العتق فى المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فيما شرط يتبدل ذلك وبتبين أنه ليس بعلة تامة ولا إيجاب للمعنى بل بين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب وقد ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن كلامهم يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يمتى موجهها فيه لا فى الحال ولا فى المسأل والتعليل يمنع الانعقاد فى الحال لا فى المسأل (قوله) ولا يفسد أى البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لى نصفه هذا الشرط وهو كون نصفه على ما ساقى من أن كلفة على تستعمل فى الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين أى أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فبفسد البيع (قوله فعل) النسخ فى اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أى زالت والنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات فى المواريث لا يتقال المال من وارث إلى وارث وفى الشرع هو أن يرد دليل شرعى تراخياً عن دليل شرعى مقتضياً خلاف حكمه أى حكم الدليل الشرعى المتقدم يخرج التخصيص لأنه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعى مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدفعه بناقضه لا مجرد المعايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق النساء والأذهاب عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى الفاعل وهو الناسخ لا من المبنى المفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لو لا مكان باقياً ناتماً مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخراً يقال ما ثبت فى الماضى لا يتصور بطلانه لا تتحقق قطعاً وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل ما ياما كان لا يرفع لا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نأخذ من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لو لا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع) يعنى أن النسخ بيان للبدن بالنظر إلى علم الله وتبدل بالنظر إلى علنا حيث ارتفع بقاء ما كان

التبديل وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو أن يرد دليل شرعى مقتضياً خلاف حكمه

ولما كان الشارع عالما بأن الحكم الأول مؤقت إلى وقت كذا كان دليل الثاني يائنا محض الدلالة الحكمية حقة ولما كان الحكم الأول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة إلى علمنا كان قتل بيان الأجل حقة تعالى لأن المقتول ميت بأجله وفي حقه تبديل وهو جائز في أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل ففلا وعند بعضهم عقلا - رداً - إنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) إن كان المراد أن الشارع الماضية لم ترفع بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا (٣٢) النسخ لم يروا هذا المعنى بل مرادهم أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى وقت

ورود الشريعة المتأخرة  
لذنب في القرآن أن موسى  
وعيسى عليهما الصلاة  
والسلام بشرا بشريعة  
محمد عليه الصلاة والسلام  
وأوجبا الرجوع إليه عند  
ظهوره وإذا كان مؤقتا  
الأول لا يسمى الثاني ناسخا  
ونحن نقول إن الله تعالى  
سماه نسخا بقوله ما ننسخ  
من آية الآية (أما النقل في  
التوراة تمسكوا بالسبب  
مادامت السموات والأرض  
وادعوا نقله توراتا وبدعوا  
النقل عن موسى عليه  
الصلاة والسلام أن لا نسخ  
لشريعته) قلنا هذه الدعوى  
غير صحيحة لوجود التحريف  
(وأما العقل فلا ينبغي  
كون الشيء مأمورا به  
ومنهيا عنه فيكون حسنا  
وقيحا لأنه بوجوب البقاء  
والجليل بالعواقب ولأن  
حل الأخوات في شريعة  
آدم عليه السلام وحل الجزم  
أي حواله عليه السلام ولم  
ينكره أحد ثم نسخ في

الأصل بقاءه عندنا (قولنا ونحن نقول) فيه بحث لأن الزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التزويل وإنما الزاع في ورود نص يقتضي حكما عقلا مطلقا يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الإطلاق الذي يفهم منه التأيد ولهذا كان نقض المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بأنها كانت مؤقتة إلى ظهور رعاثم الأنبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقا بفهم من هذا لا يتبدل خفاء في أن قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب أن الأنسار أن بشارة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع التي عليه الصلاة والسلام وبإجماع المرجوع إليه بقتضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل لاحتياج أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقرا أو مبدلا لبعض دون بعض فن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة بفهم من هذا لا يتبدل عليها بل يكون نسخا ولو سلم فقل التوجه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع (قوله أما النقل) القانون ببطان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام فلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيرهم وادعوا في كل منهم أنه متواتر أما الكتاب فاقولوا أنه في التوراة تمسكوا بالسبب أي بالعبادة وهو القيام بأمرها مادامت السموات والأرض ولا فائز بالفضل بين السبب وغيره وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام أن هذه شريعة مؤقتة إلى يوم القيامة وفي لفظ الإدعاء إشارة إلى الجواب وهو منع التواتر والوئوع في كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام كيف ولم يبق في زمن نبحث نصر من اليهود عند يكون أخبارهم متواترا وخبر تأيد شريعة موسى مما افتراه من الرأى ندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبيينا عليه السلام ولوصح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه الصلاة والسلام والقائلون ببطان النسخ عقلا تمسكوا بوجين الأول أنه لو يجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني أن النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أو لأفظهر ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالأخطار على مصلحة أخرى فيلزم البطلان والجليل وكلاهما محال على الله تعالى فالخلف رحمة الله تعالى استدلل وأعلى ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا ينبغي أن لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الأحكام المذكورة كانت جائزة بالإباحة الأصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة وكانت مؤقتة إلى ظهور شريعة لا نأقول قد ثبت الإطلاق واحتال التقييد لم ينتشأ عن دليل فلا يعمى به والإباحة الأصلية عندنا بالشريعة لأن الناس لم يتركوا أسدى في زمان من الأزمات فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجل ثانيا عن دليل القائلين ببطان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشارنا إلى بطلان دليلهم الأول بأنه لا يتمتع بتبدل الأفعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الأزمان

غير شريعته ولأن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل والأحوال الثاني بيان لمدة الحكم الأول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بأن البقاء بالاستصحاب مع أن الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لأنه يلزم أن لا يكون نص ما في زمن التي عليه السلام حجة إلا في وقت نزوله فإما بعد فلا والجواب عن هذا إما بالترام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أي في كل صورة علم أنه لم يغير وأما بأن النص يدل على شريعة موجهة قطعا إلى زمان نزول النسخ فهذا يتدفع التعارض (لأنه كور) أعلم أن نحر الإسلام رحمه الله تعالى أجاب عن قولهم أنه لو يجب كون الشيء ومنهيا عنه ومأمورا به بقوله إلا أن الأمر للوجوب لا للبقاء إنما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة في هذا الجواب ونظر وهو أنه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه الصلاة والسلام حجة لا في حالة نزوله ولا يكون حجة

بعدما وهذا قول باطل وإنما قيدناه بزمان التي عليه الصلاة والسلام لأن بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نأتمر أن مثل هذا الاستصحاب حجة أى كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم يزل مغير اذ نزل لبن النبي عليه السلام فلما لم يزل علم أنه لم يزل فمثل الاستصحاب يكون حجة وثانيتها أنا لا نقول أن البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول النسخ وهذا يتدفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومتنبهاً عنه في زمان واحد لأن النص الأول حكمه مؤقت إلى زمان نزول النسخ فإذا نزل النسخ (٣٣) لم يبق موجب الأول وهذا عين ما ذكر

في أول الفصل أنه لما كان الشارع علماً بأن الحكم الأول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور إلى أن نقول أن البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحكام ثم الامانة وأيضاً يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاعلم أن الحكم أما أن لا يعمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجرى، بجرها) كالأمور الحسية والاختبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو فسجد الملائكة (وما أن يحتمل كالأحكام الشرعية) ثم هذا إما أن لحقه تأييد نصاً كقوله تعالى وجعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها

والأحوال والأشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح (قوله) وقد خطر ببالى لقائل أن يقول الاعتراض إنما هو على غير الإسلام ورحمة الله تعالى وهو قائل بأن الاستصحاب ليس بحجة أصلاً وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بأن البقاء ليس للاستصحاب يكون فعالاً لكلامه لا توجبها له (قوله) وأما محله أى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والاختبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال بما يؤدى نسخاً إلى كذب أو جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً فان قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المسكت الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فريد دليل بين انتهاء فيكون نسخاً في حقتنا قلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجازاً لا ماسخاً له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما إذا كان قيداً للواجب مثل صوموا أبدأ فالجهر على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدًا على صوم غدوه هو قابل للنسخ فان قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ يفيد فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كالامتنافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدًا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غدًا ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه أن قوله صم أبدأ يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد بل يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافاه له وذلك كما نقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات دخلت في هذا الخطاب وإذ مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفياً لتعلق الوجوب بشيء من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تنقيد الأول بالأبدون الثاني فان قلت قوله تعالى وجعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جملة من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من جهة أنه حكم وجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والمكرامة كالشهادة ونحوها (قوله) فذبح إبراهيم عليه السلام ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولدهم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الأول فلقوله تعالى حكاية يا أبت

(٥ - توضيح ٢)

النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت (عطف على قوله) تأييد قوله إيمان لحقه تأييد (فان النسخ قبل تمام الوقت بدوامه يكون الحكم مطلقاً عنهما) أى عند التأييد والتوقيت (قائدى يجرى فيه النسخ هذا فقط ، وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لاجابة إلى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل قبل حصوله يكون بدوامه ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه لا يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعاً وهنا أى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعاً (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كإثباته المتشابه وهو) أى الاعتقاد لا يحتل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح إبراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أى من قبيل النسخ قبل الفعل

عند البعض ( وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا ) لأن الاستخلاف لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان ( وإنما أمر بذيح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الأمر بالفداء حرم الأصل فيكون نسخا ) هذا إشكال على مذهبه من يقول أن ذبيح إبراهيم عليه السلام ليس بنسخ ( قلنا لما قام الغير مقامه عادا حرمة الأصلية ، وأما النسخ فهو ما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي ولا الإجماع لأنه إن كان في حياة النبي عليه ( ٢٤ ) السلام يكون من باب السنة لأنه متفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ

حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الأخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها ( أو مثلها ) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة ( والسنة دونه ) أي دون الكتاب ( وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ) وقوله عليه السلام إذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث ) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه ( ولأنه إن نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم أنه كلام ربه وإن نسخ السنة بالكتاب يقول كذب ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا )

أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة ( بأنه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والأقربين ) أول الآية قوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين المعروف ( بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية ) أول الآية قوله تعالى واللاقى أتيتن الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا لنسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد ما تمور بهم بالحجارة ولا يكن هذا فاسداً أى ما مر من الاحتياط بين بعض أصحابنا فاسداً استدلل على فساد الاحتجاج الأول بقوله ( لأن الوصية للوارث نسخت بأية الموارث إذ في الأول

فوضها إلينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله يوصيكم الله في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان يماثل في كتاب الله تعالى قوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما بآن يماثل في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة أنه عليه السلام (٢٥) حين كان بمكة يصلى إلى الكعبة وبعد ما قدم

إلى المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس فالأول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدرى أنه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم إلى المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فتنسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فتشكك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله ﷺ حتى أباح الله لمن النساء ما شاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد) ولأنه عليه

صحة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا لا يجوز أن يكون المنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولغا تل أن يقول لا نسلم أن الإجماع الخالف للنسخ خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجع على النص الأول الذى يجعله منسوخا به لا يقال في ذلك أن يكون الناسخ هو النص الراجح لا الإجماع لا نقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جملة ناسخا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون متراخيا لمخالفة فصاح ناسخا (قوله وإلى هذا) يعنى أشار بقوله تعالى يوصيكم الله إلى أن الإيصاء الذى فوض إلى العباد قد تولا به بنفسه لعلمه بجمل العباد وبجزء من معرفة مقاديره فصار بيان الموارث كأنه الإيصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فأكرمته وقد يقال إن الثابت بآية الموارث وجوب حق بطريق الإثبات وهو لا ينافي في ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا بالسنة وذكر الإمام السرخسي أن المنق بآية الموارث إنما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز إنما اتفق بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي أصل الوصية لكن لا يمتنع أن جوازها ليس حكما شرعيا بل بإباحة أصلية والثابت بالكتاب إنما هو وجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذان من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا يماثل في كتاب الله تعالى) يعنى أن حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة تكلاما من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وإن لم يكن قرأنا متواترا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لالسنة ولذا قال عمر لولائي أخشي أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لاحت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فتنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث لإدلائل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى أنه غير متوفى في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع أنه لا يلى في القرآن للقطع بأن آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما زلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهدهم اقتده قلنا فنظيرنا نسخا به بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد أخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على أن قولها حتى أباح الله لظاهر في أنه كان بالكتاب حتى قيل أنه قوله تعالى نأحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لأن قوله تعالى من بعد بمنزلة التأيد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فإن

السلام بعث مينا نجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز أن يبين الله بوحى متلومة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى نأت بخبر أى فيما يرجع إلى مصالح العباد دون العظم وإن سلم هذا لكنها لا تنسخ حكمه لا نظمه وهما الحكم (ملان) أى إن سلم أن المراد الحيرية من حيث العظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فإن الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم ملان وإن الكتاب راجح في النظم بأن نظمه معجز وثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى إن هو إلا وادى بوحى) أى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله إذا أشكل تاريخه أو لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بهنئى (وما ذكره من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن أن السكك من عنده الله ومن هو مكذب يطعن في السكك ولا اعتبار بالطن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظار نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كسرخ الوصية للوالدين بأية الموارث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضى الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ( ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور أفروروا الحديث مسئلة يجوز أن يكون الناس أشق عندنا لأن في ابتداء الإسلام كل من عليه الصيام كان غيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح إلا بالمثل أو الأخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الأشق قد يكون خيرا لأن فيه فضل الثواب . مسئلة لا ينسخ المتواتر بالأحاد وينسخ بالمشهور لأنه من حيث انه بيان يجوز بالأحاد ومن حيث أنه تبادل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما أى بين المتواتر وخبر الأحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو أما الحكم والتلاوة معا قالوا قد يرفعان بموت العلماء أو بالإساءة كصحف إبراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ( ٣٦ ) فأما بعد وفاته فلا تله تسمى إلا ما شاء الله ( ٣٦ )

قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع إلى الوحي حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ ( قوله بدليل سياق الحديث ) فانه يدل على أن الماراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث بما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ( قوله ) وأما المنسوخ ( لا ينبغي أن هذا التفصيل إنما هو في منسوخ الكتاب إذ الحديث ليس الوحي المتلوه حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ إلا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا ينظمه ( قوله ) قالوا قد يرفعان بحث استطرادى بمعنى كإرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره ( قوله ) سنقرئك فلا تنسى ( إلا ما شاء الله ) يدل على ثبوت النسيان في الجملة لأن الاستثناء من النسيان إثبات إشارة وإن لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة ( قوله ) فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا ( يعنى أن الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخا وإنما النزاع في غير المستقل ومثوله بن زيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب ( الأول ) أنه نسخ وإليه ذهب علماء الحنفية ( الثاني ) أنه ليس بنسخ وإليه ذهب الشافعية ( الثالث )

وأما التلاوة فقط ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا تنكك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظاره كثيرة ( كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ) ( نسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ) ( لأن حكمه ) أى حكم النص ( على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر ينظمه كالانحاز وجواز الصلاة

وحرمة للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر ( وأما وصف الحكم ) عطف على قوله وأما الحكم فقط وأما التلاوة فقط ( فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا أنها إما زيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كإلحاق في العلوقة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا ) أى الزيادة على النص نسخ عندنا ( ويجب استثناء الثالث ) إذ لا نقول بالمفهوم أى مفهوم المخالفة اعلم أن في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر أن الزيادة على النص إما زيادة الجزء أو زيادة الشرط أو بن زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو أن الزيادة نسخ عندنا في حنفية رحمه الله تعالى فأقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عندنا في حنفية رحمه الله تعالى بنام على أنه لا يقول بمفهوم المخالفة ( وعند الشافعية رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ غير الأول حتى لا يباهى قوله الزيادة تجب إعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين ) كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فوالشافعية رحمه الله تعالى أمرا ثالثا وهو الشاهد واليمين المدعى لكن الأخيرين لا يستقيان على هذا التفسير اعلم أن ابن الحاجب أوردها ثلاثة أمثلة فالأول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لأنه على تقدير الزيادة أن أتى به كالمقبول الزيادة تجب إعادة وبالتالي الأخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيان على هذا التفسير



فانه فسر تغيير الأصل بانهم لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة وإما قلنا انها (٣٧) لا يستتبعان على هذا التفسير لأن في

إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنفسخ وإلا فلا (الرابع) إن غيرت الزيادة ما زاد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنفسخ وإلا فلا (اليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) إن أخذت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما وإلا فلا (السادس) إن الزيادة ان رفعت حكمها شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنفسخ وإلا فلا والظاهر أن قولهم بدليل شرعي إنما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلّق بقوله رفعت أو بثبوته لأن الزيادة على النص الرافعة للحكم شرعي لا تكون إلا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى أن الدليل الذي ثبتت به الزيادة يجب أن يكون ما يصلح ناسخا لهذا تفصيل المذهب على ما في أصول ابن الحاجب والبصير رحمه الله تعالى عليه مؤاخذاً فإن أحدهما أنه يجب إخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أن حنفية رحمه الله تعالى لأنه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خير به لأنه لا مؤاخضة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم قوي في حكم المستثنى والثانية أن ابن الحاجب أو ردل الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الأول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو أعتق ثم يقال صم أو أعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الأصل بحيث يصير وجوده كالعدم بأن يكون الأصل أعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة والاستئناف ولا يخفى أن هذا إنما يستقيم في المثال الأول إذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فنصلي ركعتين وسلم يجب عليه إعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الآخرين إذ لو أقصر على ثمانين جلدة لا تجب إلا زيادة عشرين من غير إعادة للثمانين وكذا لو أتى بأحد الأمرين الأولين أعني الصوم أو الإعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر عليه وإن أقصر في تفسير تغيير الأصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم إذ الثمانون بمنزلة العدم في أنه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الإشكال في المثال الثالث لأن أحد الأمرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الإتيان بالمأمور به على تقدير الإتيان بأحد الأمرين الأولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو أن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرماً قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنها وأما المثال الثاني أعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فإن المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل بل من حيث أن مذهبه هو أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استثنائه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنفسخ وإلا فلا ذكر زيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآدمي في الأحكام حيث قال ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ويجب استثنائه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخاً أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فإنه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين وإلا فلا وذلك كزيادة الثريب على الجلود زيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الأحكام وفي معتمد الأصول أقال أنه قال قاضي القضاة أن الزيادة إذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استثنائه كانت نسخاً وإن فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استثنائه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه يمكن نسخاً وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخاً لفتح تركهما فظهر أن في نقل ابن الحاجب خلافاً (قوله) فإنه فسر ينبغي أن يكون بلفظ المبني للفعول لأن ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله) فترفع أجزاء الأصل قيل معنى الأجزاء أمثال

هاتين الصورتين أن أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الإعادة (وقيل إن صار الكل شيئاً واحداً كان نسخاً كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب أن المختار قول أبي الحسين وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئاً فإن كان أي الشيء المبدل (حكماً) شرعياً تكون نسخاً والآخر أن يكون عدماً أصلياً فلا ولنا أن زيادة الجزء أماً بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحداً أو واحد اثنين فترفع حرمة الترك وأما ما يجب شيء واحد فترفع أجزاء الأصل كزيادة الشرط) هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقريره أن الزيادة تختلف فيها بينا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط أما زيادة الجزء فأنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحداً اثنين فالزيادة هنا

ترفع حرمة ترك أحدهما في الاثنين والثالث ما يجب شيء واحد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل وأما زيادة الشرط فأنما ترفع أجزاء الأصل

وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضا المطلق يحوى على إطلاقه كاذكرنا) أى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحدائنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التى يرفعها التخخير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إدا لم يكن شيء آخر خلفا عنه) وقد ذكرنا أن التخخير يرفع حرمة الترك وهى حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخخير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إدا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فله أن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم (٢٨) أصلى فكل حق مبنى على عدم أصلى لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك

الأمر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فلا مثال بفعل الأصل لم يرفع وما دفع وهو عدم وقفه على شيء آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى عدم الأصل فالأولى أن يقال أنه نسخ لتحريم الزيادة على الركنين مثلا وأيضا قيل أن التخخير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس برفع و المرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت الحكم النقي الأصل فلا يكون رفعه نسخا (قوله) وأيضا المطلق) يعنى أن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وإن لم يشمل على القيد وحكم القيد الجواز بما اشتمل على المقيد ويستلزم عدم الجواز بدونه ثبتت حكم أحدهما بوجوب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيبحث لأنه إن أراد أن القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب عدم الأصل فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله) ولو كان الأمر كما هو أى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الأحكام شرعيا لأن وجوب كل شيء وحرمة تركه يبنى على عدم الخلف وفيه نظر لأن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب أنهما لا يجتمعان ولا يرفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فإن يلزم نفى الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله) وأيضا التخخير لما جعل الخصم التخخير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخخير في رجل وامرأتين وشاهد مع عين والتخخير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبذ اطله المصنف رحمه الله تعالى بأن الواجب في التخخير أحد الأمرين أو الأمور لأعلى التعيين في الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذى يتعلق به الوجوب أولا كالتسل مثلا كالوضوء إلا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرفع فلماذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخخير فإنه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب لأعلى التعيين (قوله) وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أى أن لم يكن رجلا فلو كان رجلا وامرأتان فلهذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب وبه ثبت لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فليستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إرادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب أن قوله تعالى فاستشهدوا بأجل من حتى الشاهد وقدسر بالنوعين فيلزم الانحصار لأن التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعاد إذ ما ليس بمعاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع وقد يقال إن غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيره

الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلماذا) أى لأجل أن حرمة الترك التى ترى فيها التخخير ليست بحكم شرعي (يثبت التخخير بين غسل الرجل ومسح الخلف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبذ على هذا) يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فإن لم يكونا رجلاين) هذا فرفع على مذهب أبى الحسين نقص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن أن يثبت التخخير بين غسل الرجلين ومسح الخلف بخبر الواحد وأيضا أوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخخير بين التيمم والوضوء بالنبذ عند عدم الماء وأيضا الأص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت بخبر

الواحد التخخير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أى لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس على حرمة الترك بل النص على حرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما هو لم يكن شيء من الأحكام الواجبة حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما) وأيضا التخخير ليس باستخلاف إذ في الأول الواجب أحدهما وفي الثاني الأصل لكن الخلف كأنه هو فلا يكون أى الاستخلاف (نسخا وإن كان في المسح والنبذ ثبت بخبر مشهور) أى وإن كان الاستخلاف نسخا في مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بخبر المشهور جاء عندنا (وقوله تعالى فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فيكون الشاهد

والعين ناسخاً) ثم أورد الفروع على أن الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزال التعريب على الجلد والثنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أى الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع إلى الكل (والإيمان على الرقبة بالقياس) أى لزاد قيد الإيمان على الرقبة في كفارة العين بالقياس على كفارة القتل (يرد هنا أنك زدتم الفاتحة وتعديل بخبر الواحد حتى وجب) وإنما لم تثبت الفرضية لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم (فإن القرض عندكم) (٢٩) مائتة لزومه بدليل قطعي والواجب مائتة

لزومه بدليل ظني فنقدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يزداد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بأن لم يزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حيثئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم بتركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلاً ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون الثنية والترتيب واجبين في الوضوء لأن الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن أن يكون شيء من أجزائه واجبا لعينه بمعنى أنه يأثم بتركه بل لأجل الصلاة بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به فإن قلنا بوجوب الثنية والترتيب فمتناه أنه لا يصح الصلاة إلا بهما فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل وهذا سران أباحيفه رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلا درهما أدق نظره

لا يعتبر عندنا الذين لم يكتفوا بغير ذلك (قوله فلا يزال التعريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولثنية بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به بقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور موضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم مسح رأسه ثم يغسل رجله والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالك بماروئى أنه عليه السلام كان يوالى في وضوءه ثم يقول عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطور والوطاف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في الصلاة بقوله عليه السلام لا عرابي خفف في صلاة ثم فصل فأنك لم تصل فإن قيل كيف يدوجب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخاً فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وبما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها لا لأزاع في شأن شيئاً من ذلك لا يكفر جاحده فإن قلت فلماذا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لأن الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولا نه تحريض على الفساد على ما مر فإن قلت إذا اقتصر المصل على الفاتحة تكون فرضاً لأحالة فتكون فرضاً على الإطلاق إذا قائل بالفضل قلت النزاع فيما يقع فرضاً لافياً يقع فرضاً كما إذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً بالإجماع فإن قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضاً وواجباً مع أنها متافيان ضرورة أن القرض مائتة بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونه ناقراً أنا وارجب من حيث خصوصية الفاتحة وعندنا غير الحاشيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني أن الكلام في كون الوضوء مفتاحاً للصلاة وأما كونه قربة فيفتقر إلى الثنية بلا خلاف إذ بها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي أن تكون الثنية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى أنه لا يكون قربة بدونهما (قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلى آتياً باعتبار تركه الثنية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كافي ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل) الانسب أن يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل (أي الواجبات) المراد بالأصل في هذا المقام هو المبدأ عليه الذي ترفع الزيادة أجزائه (قوله ولم يجعل تلك) أى الواجبات بمعنى أنه يأثم بتركها في الوضوء والافتلاخ في أن غسل المرفق ومقدار الربع والمسح واجب بمعنى الإلزام بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الإيهام وذلك أن أباحيفه رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كأن قواعده وقواعده أصوله ثابتة بحكمة وتأنج فكره عالية مشهورة كفروع فقهاء (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تخصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحد الشريكين في المال المشترك بيان للنصيب الآخر فإذا قال على أن نصف

في أحكام أحكام الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفروعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الأول ما هو في حكم المطلق مثل قوله تعالى وورثه أبوه فلا فلاح له الثالث بدل على أن الباقي للآب وكذا نصيب المضارب) أى إذا بين تعين الباقي قرب المال قياساً واستحساناً (وكذا نصيب رب المال استحساناً للشركة في صدر الكلام) أى إذا بين تعين الباقي للمضارب استحساناً لا لقياساً لأن المضارب إنما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف المال فانه يستحق بدونه لأن الربح نماء ملكه فيكون له حتى إذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

البالك والبضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس أو ما وجه الاستحسان فذكر وفي المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يماينه بدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقيهم ومنفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكى فيمن اشترى جارية فاستولد لها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعمر وكان شاورا عليها رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لمحال الإعراض عنه بعدما رفعت إليه القضية وطلب منه القضاء بما للولي عليه (وكذا (٤٠) سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا السكوت

الربح فكانه قال وذلك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الأنسب أن يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فان الأمر الذي يماينه الشارع لو لم يكن حقا لاستحسب إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء) وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبرة غير الاسلام رحمه الله تعالى أن سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة قيل معناه أنه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب أن اللازم في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لأجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى أنه جعل بيانا للاجازة لأجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا السكوت) جعل بيانا لثبوت الحق عليه وإقراره به لأجل حال في النكاح وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكوتة لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا فالت يترجم جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه واظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلة) يعني أن عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرها لا ينبغي العطف على التناوير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على ما تقرر درهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد إذا عطف عليه عدم مفسر مثل مائة وثلاثة أو ثواب حتى أن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصوره عطف غير العدد أيضا يجعل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف قبله إذا كان المعطوف مقدرا بالعدم مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقرين خطلة لمسا به العدد بخلاف نحوه على مائة وعيد أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا الأول لأنه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن تفسير المائة بالبعد أو الثوب لا يلزم لفظه لأن موجب الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم للضرورة فلا تركب إلا فيما صرح به للمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لأن المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميز المعطوف أعني المضاف إليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في

وطلب منه القضاء بما للولي جعل بيانا أي جعل إقرار الحال في النكاح وهو أنه امتنع عن أداء ما زعمه وهو الثمين مع القدرة عليها في ذلك الامتناع على إقراره بالمعنى لأنه لا يظن بالمسلم الإمتناع عما هو لازم عليه إلا إذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون العين كاذبة بان حلف ولا تكون كاذبة إلا لأن يكون المدعى محققا في دعواه (والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعاً للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لأنه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن الصرف يكون ذلك ضررا له وإن لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحوه على ما تقرر درهم ومائة ودينار ومائة وقرين خطلة

يكون الآخر بيانا للأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلة عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا مائة أن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظاؤها فيحمل على ذلك قبلها هو مقدر بخلاف العبد والثوب على أنهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالجواب أنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أو ثوب فان الأخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقرين فجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فإذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أو ثوب أما إذا كان بعد

المائة شيء مما هو غير مقدر كالعباد والشوب كقولهم على مائة ثوب مائة وعيد لا يجعله بيا نالها لله والله أعلم (الركن الثالث في الإجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الإجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره وأعلم أن الأحكام إمامية وإما غير دينية كالحكم بأن السقمو نيام مسلم فإن وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فمساواة حتى أن أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الأحكام الدينية فإما أن تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب أن ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك قادرا كه أما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يقيد اليقين فإن كان ذلك الأمر أمرا حسيا ماضيا للإجماع عليه يكون أخبارا فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاختيارات وإن كان أمرا حسيا مستقبلا كأمور الآخرة وأشرط الساعة مثلا فمفرقه لا يمكن إلا بالنقل عن خبر صادق يوقف (٤١) على الغيبات كالتبعية عليه الصلاة والسلام

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى أن الماعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينار أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أراد بقاء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لناسم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون المعطوف متضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزء والشرط فكذلك التفسير في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إجماع في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير (قوله الركن الثالث في الإجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزموا الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ماض أو أكثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القديم من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاجتهاد ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالترميزات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع إجماع أراء المجتهدين في أمرا الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعمانه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقل قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيًا كافي بفضل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسنى الاستقبالي قد يكون عالم بصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته (قوله فإلبحث هنا في أمور) ركنه وأصله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والتاقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه إلا أنه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكأنه قال والابحاث ههنا في أمور فهذا الاعتبار صرح قوله الأول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجنبه) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمرها ثمانين سنين والرجل

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى أن الماعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينار أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أراد بقاء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لناسم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون المعطوف متضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزء والشرط فكذلك التفسير في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إجماع في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير (قوله الركن الثالث في الإجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزموا الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ماض أو أكثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القديم من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاجتهاد ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالترميزات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع إجماع أراء المجتهدين في أمرا الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعمانه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقل قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيًا كافي بفضل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسنى الاستقبالي قد يكون عالم بصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته (قوله فإلبحث هنا في أمور) ركنه وأصله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والتاقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه إلا أنه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكأنه قال والابحاث ههنا في أمور فهذا الاعتبار صرح قوله الأول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجنبه) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمرها ثمانين سنين والرجل

(٦ - توضيح ٢) ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قصة الفضل لما شاور عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافه وجوز على رضي الله عنه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم (وشاورهم في إسقاط الجنين فاشاروا بأن لا غرم عليك وعلى رضي الله عنه ساكت قلنا سأله أرى عليك الغرم فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجنبه فاستقطعت الجنين فشاو الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت قلنا سأله أرى عليك الغرم ولا تغد يكون للها بكا قيل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول فقال ردته وذكرا الإمام سراج الملقب بالدين رحمه الله تعالى في شرحه للفرافض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة برضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والأخوات لأب وأم أو لأب

مثاله تركت زوجا وأما وأختا لأب وأم فعند العامة المسئلة من ستوتعول إلى الثمانية وعشرا بن عباس رضي الله عنه الزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان والأخت الباقي وهذا أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله تعالى عنه فأشار العباس رضي الله عنه إلى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم يكرهه أحد وكان ابن عباس صبيًا فلما بلغ خالف وقال من شاء بأهلته الذي أحصى رمل عاجل عدم لم يجعل في المال نصفين وثلاثا فقبل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيًا وكان عمر رضي الله تعالى عنه رجلا مهيأ به (وقد يكون للتأمل وغيره) أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الأسباب المانعة للاظهار (ولنا أن شرط التكلم من السكوت متعسر غير معتاد المعتاد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده خافا فالسكوت حرام والصحابة لا يهتمون بذلك وأما سكوت عمر رضي الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من امساك المال أي مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أي في مسألة الإسقاط (كان حسنا إلا أن تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الشاء والعدل كان أحسن وبعد التسليم) أي بعد تسليم ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفتور جائز وذلك إلى آخر المجلس نغظ في الفتا وحديث الدرّة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهما في مسألة العول أشهر من أن تحفى على عمر رضي الله تعالى عنه وكان عمر أئيل للحق وإن صح فيجعل على أنه اعترض عن الكف عن المناظرة معه لاعتبار بيان مذهبه) فان الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما إنما اعترض عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم تزد الشبهة التي ذكرت) (٤٢) وهي أن السكوت قد يكون للتأمل وغيره . (مسئلة إذا اختلفت الصحابة في

قولين يكون إجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأما في غير الصحابة فكذلك عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوص ذلك بالصحاب بقرضى الله عنهم إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا) نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل

وتحدثهم فاشخص إليهما بينهما من ذلك فاملصت من هيتي أي أزلفت الجنتين واسقطته (قوله وقد يكون) أي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهدا كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنه ما أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والخنفه والشافعية رحمهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحصل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما بدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا بدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعبوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة (قوله فتشمول العدم) هو في حكم العسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلهما جميعا وفي حكم التفضي شمول الوجود أن تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السيلين وبس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الأمدى في الأحكام أن المختار في

فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجد مع الأخوة فعند البعض كل المال للجد هذه وعند البعض المقاسمة لحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة الرافعة هي القدم مع الجنس وعند الشافعية رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعندما لكرحه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بأن العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الأيوين والزوجة مع الأيوين فعند البعض الأم تلك الكل في المستلئين وعند البعض تلك الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المستلئين فالقول بثلك الكل في إحداها وثلك الباقي في الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسق النكاح بالعبوب الخمسة فعند البعض لافسخ في شيء منها وعند البعض حتى الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد وبعبع عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط فتشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد أيضا والخروج من غير السيلين ناقض عندنا لاسم المرأة وعند الشافعية رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فتشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحجز احدا نهو الاجازة مثال الأول الصورتان الأولى بان قال ان اكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف بالإجماع اما لأن الواجب بعد الأجلين واما لأن الواجب وضع الحمل فهذا يسمى إجماعا مكرافا به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر بجمع عليه وفي الجد مع الأخوة اتفاق الفريقين وأقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الأمثلة الأخيرة فانه ليس في كل صورة لإلغا لمذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهد في مسألة يلزمه أن يوافق في جميع المسائل وهذا باطل إجماعا فان

هتدأ بن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها عتدا بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى واقفه في ذلك ولم يوافقوه في أن المحرم يجب حجب النفسان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عتدا بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتفيا إجماعا أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى فثبتت الثاني وأما عند غيره فلا انتفاء الأول ومثل هذا كثير فإن المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالإجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وبإبطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق (٤٣) بل الحق في ذلك والله أعلم أنه إن كان

الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي أن الوجوب في الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتا ولا فان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي قياسا وإن لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي لإدولم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف إجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم وهو منتف عند الشافعي رحمه الله تعالى أما إن لم يكن الغرض الزام الخصم بل إظهار ما هو الحق فاعلم أن التفصيم الذي اختاره بعض المتأخرين وهو أن القول الثالث استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز أحداه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في أن القول الثالث إن استلزم إبطال

هذه المسئلة إنما هو أن القول الثالث إن كان رفع ما اتفق عليه القولان فهو منتف لما فيه من مخالفة الإجماع وإلا فلا إذ ليس فيه خرق للإجماع حيث وافق كل من القولين من وجه وإن خالفه من وجه وبين كثير من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به ولا المجاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لا خفاء قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للإجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والأعم لا يستلزم الأخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لمجاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض مآذبه اليه هي تخطئة للامة فيمتنع قلنا المنتف تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما اتفق عليه فعلم أن عدم القول بالفصل وإن اشتهر في المناظرات لكنه ليس ما وقع الاتفاق على قبوله وإنما يقبل حيث يصلح الزام للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الأحكام ومن تبعه أصل كل يفيد معرقة أحكام الجزئيات إذ لا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا ليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع في جميع الصور غير معتد به لأنه ادعاء باطل لأننا لنسلم ثبوت أحد الشمولين بالإجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجموع عليه ما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث الثابتون قولنا ثالثا فقال ابن سيرين بثلك الكل في زوج أو أبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الحسة ليس شمول الوجود لا شمول العدم بمجموع عليه وكذا في البواقي مثلالا لإجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين بما يجب إجماعا فكيف يصدق أن أحدهما واجبة إجماعا غايه ما في الأمر أنه تركت مغلفة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البديل ويكون متعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على الحكم في شيء من الإفراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة لا اتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد أو أمه مسألة علة الرفع بالافلاخي أن القول الثالث إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للإجماع وإلا فلا إذ لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العلية (قوله) أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى داخل في حين قوله لم يقل به أحد يعني لا قائل بأن المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم منتفيا إجماعا ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عند فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتفيا لأن الحجب ثابت وأما عند غيره فلا الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتفيا لكونها بعدا لأجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله) في

ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور ما في مسألة واحدة كافي مسألة العدة وحرمان الجد وما في مجموع المسائلتين في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلك الكل في كليهما أو ثلك الباقي في كليهما فالقول بثلك الكل في أحدهما دون الآخر مخالف للإجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السيلين أحدي الطهارتين واجبة إجماعا فالقول بأن لا شيء منها واجب مبطل للإجماع وكذا في الحلي والضار وكذا القول بأن العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للإجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

الضار هو المال الغائب الذي لا يرجي فإن رجي فليس بضار وقيل هو ما لا ينتفع به من الأموال (قوله فلا بد من ضابط) تقر بركلامه أن القولين السابقين أن اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فأحداث القول الثالث يكون ابطالا للإجماع وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فأحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للإجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر في أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد أما الأول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيقبل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الأخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين أمرين وحينئذ إن كان الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فإن القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أسدهما وفي أن الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فأحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعني عدم ثبوتهن من واحد منهما أصلا وإن لم يكن الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بأن وجوب أحدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث إن كان قولنا بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا للإجماع السابق وإن كان قولنا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الإجماع ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الإجماع ليس على إطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه الأول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا للحكم شرعي بجمع عليه لأن أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في صورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كنسوية الأب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى صورتين يعنيهما والعدم في الأخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا صورتين فيكون اتقافا على الثبوت في صورة يعنيهما أو بالعدم فيهما فيكون اتقافا على العدم فلا صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كمسألة الصلاة في الكمية فتلا وفرضا ويجعل هذه المسألة مسألة مساواة الأب والجد من القسم الثاني يثبت أن ليس المراد بالأول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتركا فيهما أما مسألة بيع الملاقيع والبيع بالشرط فلا يتخفى عليك أنها خارجة عن المبحث فإن بطلان بيع الملاقيع مسألة تجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلفة فيها لا تعلق لإحداها بالأخرى والمبحث هو أنه إذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فأحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للإجماع أم لا (قوله وأما مسألة الربا) أحد القولين فيها على القدم مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الأدعاء مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فإن مفهوم أحد الأمرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستبطن نعم يمكن أن يقال أن القولين

فلا بد من ضابط وهو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية لحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الإجماع والأفلا فعند ذلك نقول أن المختلف فيه إما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد أما الأول فكمسألة العدة والجد مع الأخوة فإن القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضي بالأشهر وحدها وأن الجدل لا يحرم وكل منهما أمر واحد هو حكم شرعي وأما مسألة الربا فعلة القدم مع الجنس أو الطعم مع الجنس لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمرا واحدا فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فإن الواجب أحد الغسلين أما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير



فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل الخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع أما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا لاجماع و ليقول الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود بخلاف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما إذا كان الافتراق حكما شرعيا كما إذا أخبر امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الأول فعدنا ثابت نسب الولد من الزوج الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الأخير ثبوت من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما مثبت اجماعا في هذه الصورة الافتراق حكم شرعي وأما الثاني فإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض أو ليس شيء منها ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بان تناقض كل منهما مخالف لقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة المس والقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة الخروج وليس في شيء منها مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فيها لا يشتركان في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلاته بالاجماع أما عندنا فلا احتجام (٤٥)

أن لا يقال أن هذه الصلاة باطلة لاجتماع لأن الحكم عندنا أنها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى أنها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر فيمكن أن بأحنيقة رحمه الله تعالى يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله تعالى يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج إذ ليس

اتفقا على أنه لا رافق غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك (قوله) فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت أنه يصدق لإشياء من التطهير ينجم على وجوبه أما غسل الخرج فليخالفه أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الأعضاء فليخالفه الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق أن أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا في حنيقة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذا لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفتها بطلا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مطلقا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب أن بطلانها ليس بمنجم عليه وإنما قال الذي يخطئ بيالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحذان لا غير بينهما أصلا وإنما التباين في العلة (قوله) وأما الاجماع المركب فاعلم من هذا أن أي ماسي عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قاتلا بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله) وليس هو أي صاحب

من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما أن يكون مخطئا في الآخر وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الاجماع المركب فاعلم من هذا كمسئلة الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظر أن شمول الوجود وشمول العدم أن كان مشتركين في حكم واحد شرعي فيخضع يكون الافتراق باطلا للاجماع نظيره أنه ليس للأب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لكل واحد منهما ولاية لإجبار فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الاجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالأب شرعا عند عدم الأب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فان مساواة الزوج والزوجة في أن اللام ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الحسنة المساواة بينهما لم تعد حكما شرعيا وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كمسئلة النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجوازهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكسب الملاقح والبيع بشرط فان الثاني بقيد الملك عند أبي حنيفة رحمه الله دون الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقح متفق عليها فالقول بان قاتلها الملك أو أفادة الملاقح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني في أهلية من يتعبد به الإجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت

العادلة بالتعصب أو السلفه وكذا المجون) اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين إما تعصب وإما سلفه لأنه إن كان وافر العقل عالما ببيع ما يعتقد ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وإن لم يكن وافر العقل كان سقيما إذا السلفه خفة واضطر أباح عمله على فعل مخالف للعقل أقله التأمل وأما المجون فهو عدم المبالاة فلفظي المجنون هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيها لا يحتاج إلى الرأي كقتل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الإجماع كالمتجهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم أن الإجماع على نوعين أحدهما الإجماع بغير قطعية الحكم أي استدلال الإجماع لا يكون موجبا لقطع بل الإجماع بغير القطعية والثاني إجماع لا يفيده قطعية الحكم بأن يكون استدلال الإجماع موجبا لقطع ثم الإجماع بغير زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل والإجماع الأول لا ينفع ما بقي مخالف واحد ذلك المخالف أو يخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالف وأما الإجماع الثاني فليس كذلك فإن الحكم قطعي بدونه فليس المراد أنه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الإجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لأحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحديكم (و بعض الناس خصوا الإجماع بالصحة لأنهم هم الأصول في أمور الدين والبعض بغير الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجس والبعض بأهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة طيبة تنقي خبيثها وإن الخطأ خبيث (لأن هذه الأمور زائدة على الأهلية وما يدل على كونها حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط (٤٦) انفاق الكل بل الأكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم وعندنا

يشترط لأن الحججة إجماع الأمة فابقى أحدا من أهله لا يكون إجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الأعظم عامة المسلمين من هامة مطلقا والمراد بالأمة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع). وأما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط

البدعة الذي يدعو الناس إليها من الأمانة على الإطلاق لأنه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفر ومطلق الاسم لامة المتابعة المنسوبة لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة إن لم يكن يدعو إليها أكنه مشهورها فقل لا يمتد به وله فيما يصل فيه وأما فاساد فيعتمد به الأصح أنه إن كان مظهرا له لا يعتد بقوله أصلا أو الفالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في ضرورة عدم تمام الإجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد انفاقهم على حكم فيها وافتد ذلك جواز الرجوع قبل انقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله لجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني إذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو ذاب المناظرة بل على أن يعتد بكل حقيقة ما ذهب إليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يكون مانعا أو نقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الشهر المنع وذلك كبيع أمهات الأولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قضى بقاؤه لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا ينفذ قتيلا هذا مبنى على أن الإجماع لم ينعقد وقيل على أن فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء إلى أنه ليس بالإجماع (قوله لكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وبعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى أنه نسخ

أن يموتوا على ذلك الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا أنه تحقق الإجماع فلا يعتبر يوم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا، مسألة شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة لجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الإجماع المتأخر لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافه لدليله لا لميته ودليله باق ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة واختار عدم اشتراطه لأن المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجدوا دليله كان دليلا أكنه لم يبق كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر (اعلم أن الضلال إما أن يكون بالنظر إلى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرا فطهروا إما أن يكون بالنظر إلى الحكم لا بالنظر إلى الدليل أن يكون الدليل مقرونا بشرا فطهروا ومع ذلك لا يكون موصلا إلى الحكم الذي هو حق عند الله فإن أراد بتضليل الصحابة المعنى الأول فلا نسلم لزومه لأن الصحابة إذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرا فطهروا لا يكون واحد منهم ضالوا ولا مخطئا بالنظر إلى الدليل ثم إذا انعقد الإجماع بعدهم على أحد الطرفين فقليل المخالف لم يبق الآن دليلا لأنه حديث دليل أقوى وهو الإجماع لكن الإجماع لم يبدل على أن الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرا فطهروا فلا يكون تضليلا بالنظر إلى الدليل وإن أراد المعنى الثاني فلا نسلم أن تضليل بعض الصحابة بالنظر إلى الحكم يمنع بل تضليل كلهم بالنظر إلى الحكم متنع فانه إذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوم ومع ذلك لا شك أن أحدهم مخطئ. نظر إلى الحكم لأن الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل أنهم إن أرادوا بالتضليل التضليل بالسبب إلى الدليل فالتضليل

غير لازم لأن دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنهم يثبتون دليلا في زمان حدوث الإجماع وان أرادوا التضييل بالنسبة إلى الواقع فلا نسلم امتناعه لأن المجتهد يخطئ. ويصيب فإذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك أن أحدهما (٤٧) بالنسبة إلى الواقع وعلى الله تعالى عظمى.

وصال (وأما الرابع ففي حكمه وهو أن يثبت الحكم بقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فإن قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والام يكن في ضمه الى المشاقة فائدة) أول الآيتين يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أى يجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولشك أن مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا أن الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كالقول والى من يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك أن اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عين ما أتى به النبي

واعترض عليه بأنه لا نسخ بعدا لتطاع الوحى وأجيب بجواز ثبوت بالاجتهاد على معنى أن لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرفوا مبدء الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو أن يثبت الحكم) أى الحكم الشرعى لإدراك الحكم الدينى لا يثبت بقينا لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقين أنهم لم يأمرودنيا كما ويربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدينى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعى فالمجمع عليه فإن كان إجماعه ظاهريا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فيكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس معاملة بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحدها اتفاقا وإنما الخلاف في غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على إفادة الإجماع بثبوت الحكم بقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال أنه تعالى أو عدا باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما لأن ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والإجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فإن قيل لفظ الغير مفر دلا بفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والكذب قلنا بل هو عام بالإضافة إلى الجنس بدليل صحة الاستثناء وقطعاً ولو سلم فيمكن الإطلاق فإن قيل السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الأمة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وإن كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول أى مخالفة حكمه إذ القياس أيضا مستند إلى نص وحينئذ يلزم التكرار فإن قيل لو عم نزم اتباع المباحات واستناد الحكم إلى الدليل الذى أسند المؤمنون لإجماعهم إليه قلنا خص ذلك للقطع بأنه لا يلزم المتابعة فى المباح وأن الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق إليه الدليل مثلاً ليمان المؤمنين بالله تعالى ونبو موسى عليه الصلاة والسلام لا بعدا باتباع اليهود وذلك كخص المؤمنين بالمجتهدين الموجودين في عصره فإن قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصره تهوالاته به أو فإحصاروا به مؤمنين وهو الإيمان به وكيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن يبرق حين سرق درعا وارتدوا حتى بالمشركين أجيب بأن العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الأسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلل عليه ظاهرها ولم يصر عنه قرينة وقد يقال أن التمسك بالظواهر وجوب العمل بها إنما ثبت بالإجماع ولولا وجوب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكتفى في صحة العطف بتغير المفهومين وجوابه أن لا يتمتع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخصه لما ثبت اتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتزوا به ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال إذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لأن عطف اتباع غير سبيل

عليه الصلاة والسلام لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما في به النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين بمجموع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الإتيان فان شرط لكونه واجب الإتيان فالتناقض لا يمكن أن يكون سبيل المؤمنين مركباً ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فأتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لأن جزء الشيء لا يصدق عليه أنه غيره كما يصدق عليه أنه عينه لأن من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع أنه يملك أجزاء العشرة وإعلان هذا الاستدلال على أن الإجماع حجة ليس بقوى لأنه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع أنه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لأن مفهوم مشاققة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيبة كافية لصحة العطف كقوله (٤٨) تعالوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع أن طاعة الرسول عين إطاعة الله

تعالى في الوجود الخارجي المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحق الوعيد ما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وإمثال أوامره لا يدخل في الوعيد وإن كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة إلى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غير مع أنه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتسكين بهذه الآية على حجية الإجماع (قوله) وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً أثبت لمجموع الأمة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تافى الكذب والميل إلى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فحين المجموع وأيضاً الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ ملقاً بتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب أن يكون قول الأمة حقاً وصدقاً ليختارهم الحكم الخبير للشهادة على الناس (قوله) وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقدير هذا الكلام أن الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الإنسان ثلاث قوى أحدها مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملائمة بما كل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والهيمنية والنفس الأمارة والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسليط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامع وتحدث من اعتدال الحركة للأولى الحكمة ولثانية العفة ولثالثة الشجاعة فمئات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك إنما هو من نفعها وتأثيرها وركبها وتأثيرها وكل منها عتس بطريق إفراط وتفرط فها هو بلتان أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المبرر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار إليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وإفراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالتمسك بالمشاهدات وعلى وجه لا ينبغي كخالفه الشرائع ونموذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفرطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وأما الشجاعة فهي اتقياد

تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المقوم (وقوله) تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس الخيرية توجب الحقية فيما مجموعه لأنه لو لم يكن حقاً كان ضلالاً لقوله تعالى فإذا بعد الحق إلا الضلال ولا شك أن الأمة الضالين لا يكونون خير الأمم على أنه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فإذا اجتمعوا على الأمر بشيء يكون ذلك الشيء معروفاً وإذ اتفوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكراً فيكون إجماعهم حجة وقوله تعالى

وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء والوسطية العدالة ومنه قوله تعالى قال أوسطهم وكل الفضائل السبعية منحصرة في التوسط بين الإفراط والتفريط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجريزة والغباوة فتوسطه أن تنتهي القوة العقلية إلى حد يمكن للعقل الوصول إليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب أن يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتمسك بالمشاهدات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجدود الشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين الثور والجن وإنما يحمدها التوسط لأن النفس الحيوانية هي مركب للروح الإنسانية فلا بد من توسطها لتلاضعف عن السير ولا تتجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الواسطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الريع عن سوا السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رأيت المؤمنين حسناً فهو عند الله حسن) هذه هي الأدلة المشهورة على أن الإجماع حجة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

وأما غيره من الآيات فدلالة على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من أخبار الإحاديث بل هو محمول على حال التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب أن تكون الدلائل الدالة على أنه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فإنا أذكر ما سنح لخطايرى فأقول القضايا المنقولة عليها نوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل وحسن الظن وقبيح هذا النوع يجب أن يكون يقينياً يضاهى التواترات والمجربات لأن الناس إذا اتفقوا على قضية فإن لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب بما يحمله العقل إذ لو لا ذلك يلزم القدح في التواترات وإن كانت ثابتة عندهم (٤٩) حكم العقل بها إن لم يتوقف على السمع

فإن كان حكماً واجباً على تقدير تصور الطرفين في نفس الأمر بديهياً أو كسبياً فهو المطلوب وإن كان واجباً في اعتقادهم إلا أنه خطأ فوقع الخطأ بحيث لم يتبين عليه أحد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحكام والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة بوجوب أن لا اعتماد على العقل أصلاً وأيضاً الحكم الضروري ليس معناه إلا أنه ما يقع في العقول وإن لم يكن واجباً أصلاً بل وقع اتفاقاً والاتفاق لا يكثر ولو لا ذلك لزم القدح في المجربات وإن توقف على السمع فإن حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم باعتناء الكذب من قائله فهو المطلوب وإن لم يحكم فانما القبح على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فإن قلت لم يجوز أن واحداً من أهل الشوكة حكم به واتبعه

السبعية للناطقة في الأمور ليسكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جليلاً لصرفها محموداً وإفراطها تهويراً لا يوجب الإقدام على ما لا ينبغي وتقريرها الجبن أى الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه وأما العفة فهي انقياد البهيمة للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استبعاد الهوى وإياها واستخدام اللذات وإفراطها الخلاعة والفجور أى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتقريرها الخرداى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع وإشمار الاخلاقه فالأوساط فضائل والأطراف رذائل وإذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذه الاعتبار عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها والحكمة في النفس البهيمة بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك إلى كمالها والاتقياها ومقصدها التوجه إليه وفي السبعية كسر البهيمة وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استبتيانها واشترط التوسط في أفعالها لئلا تستبعد الناطقة في وهماها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقدمت ذلك بفارس استردف سباعاً بهيمة للاصطاد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس إلى الصيد والسبح إلى الطعمة والبهيمة إلى العلف وإهلاك الكل لقوله النفس الحيوانية أرادها ما هو أعم من البهيمة والسبعية وأما الكلام في أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الإنسانية فوضعه علم آخر (قوله) وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية أما قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس فإن الظاهر أن الخطاب للصحة على ما يشعر بقوله تعالى إن يضروكم إلا أذى وأن الضلال في بعض الأحكام بناء على الخطأ في الإجماع بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع المشتملين للأوامر خير الأمم ولأن المعروف والمنكر ليسا على العموم أذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الإطلاع عليه ولأن المعروف والمنكر بحسب رأى والإجماع لا يلزم أن يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لدلالة له قطعاً على قطعية إجماع المجتهدين من عصر أو ما قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الإجماع إذ لا فسق فيه بل هو ما جاور لأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم ولأنه لا معنى لإدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الأحاد وبعد التسليم لدلالة على قطعية إجماع المجتهدين في عصر (قوله) وما ذكر من الأخبار قد يستدل على حجية الإجماع بأن الأخبار في عصمة الأمة عن الخطأ مع اختلاف عبارات وكون كل منها خبراً واحداً قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فأجاب بأن بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا ينبغي أن مثل هذا يرد على كل ما ادعى نواتر معناه (قوله) فإنا أذكر قد ذكر المصنف رحمه الله ما سنح له قطعية الاجماع

(٧ - توضيح ٢)

متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت كلاماً في معتقده الناس أنه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الأنبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قدامتقدوا ما نحن بصده وأيضاً مثل ذلك الاحتمال يرد على التواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعدهم وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك أن الأحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة إلى الحوادث الواقعة قليلة غالبة القلة فلم يطرأ أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهمة لا يكون الدين كاملاً فلا بد من أن يكون للمجتهدين ولاية

استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكوا وانفقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فانفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله ( ٥٠ ) تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات

سنة وأوجه حاصل الأول ان الله تعالى حكم بالكمال دين الاسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهما ولا شك أن كثير من الحوادث عالم بين بهيرح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما ان لا يمكن للأمة استنباطه وهو باطل إذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو أيضا باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين إلى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدم معين من الأعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البيعة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولنا أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطالع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمته بحجبه الصلاة والسلام في عصر وظاهر أنها لا تنحصر في ذلك لأن ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الأول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الأمر بمنزلة المتواترات والمجربات ( قوله ) وأيضا قوله تعالى فلا تفرقوا الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ان كانوا هم المجتهدون في عصرهم انفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وإن كانوا هم الحكماء فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول والالم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليشل قوما بعد إذ هداهم يدل على أنه لا يلقى في

قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فاذا بعد الحق إلا الضلال وأيضا قوله تعالى

ونفس وما سواها فالهيا فجورها وتقواها قد أفلح من زكاهما يدل على أن النفس المزكاة بلهها الله الخير لا الشر لا يساعدها اجتماع النفس وأيضا

المزكاهى المشرفة بالعلم والعمل . وبأضال العلماء . إذا قالوا أن الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعيًا إلا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيًا فإخبارهم بالإجماع حجة قطعية أخبار بأن قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية إذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الاكاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة (٥١) بحيث لا يمكن توافدهم على الكذب

وذلك الدليل لا يكون قياسا لأنه لا يفيد القطعية عندهم ولا الإجماع للدوريق الدليل الذى هو الوحي فصار كان كل واحد قال أنه وصل الى من الكتاب أو السنة ما يدل على أنه حجة قطعية وإذا قالوا هذا القول كان الدليل على أنه حجة وحياتوا تراعى ان الإجماع الذى ندى أنه حجة أخص الإجماعات فان قوما قالوا إجماع أهل المدينة حجة وقوما قالوا إجماع العرة حجة ونحن لانكتفى بهذا لقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العرة وأهل المدينة فأدلتهم تدل على مطلوبنا والأحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يداقه مع الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم فافترض من هذا أن الأدلة الدالة على أنه حجة قد رصت إلى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الإجماع على مراتب إجماع الصحابة

أيضا قطعاً (قوله وبأضال العلماء) استدلال جيد لا حاصله راجع إلى ما سبق من أن الأحاديث الدالة على حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال أن العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يتمتع توافدهم على الكذب لأن منهم من خالف وزعم أن الحجة إنما هو إجماع أهل المدينة أو إجماع العرة أجاب بأن ما ندعى كونه حجة أخص الإجماعات لأنه إجماع جميع المجتهدين في عصره فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعرة بخلاف إجماع أهل المدينة أو العرة فإنه لا يستلزم إجماع الكل وفيه نظرا لأنه قد لا يجد في عصرهم من العرة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لأن دليلهم هو اشتغال إجماع العرة على قول الإمام المعصوم بل الجواب أن المراد اتفاق علماء السنة والجماعة لا التقيد بأحد من أهل الهوى والبدع (قوله ثم الإجماع على مراتب) فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر بكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور بضلال جاحده والثالثة لا يضل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل) ذهب غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أنه يجوز نسخ الإجماع بالإجماع وإن كان قطعيًا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز واختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى وهو أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن لإجماع لا ينسخ ولا يفسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله إذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فإنه يجوز لجواز أن تنتهي مدة الحكم الثابت بالإجماع فيوقف الله تعالى أهل الإجماع للإجماع على خلافه وما يقال أن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فخص بما يتوقف على الوحي والإجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تنحاشى عن إطلاق لفظ النسخ إلى لفظ التبديل بحافظة على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا يفسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند والناقل) جمعنا في بحث واحد لأن ما سبق فالأول سبب ثبوت الإجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمانة لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذا الحكم في الدين بلا دليل خطأ وجميع إجماع الأمة على الخطأ أيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالإجماع على أكل طعام واحد أو فائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيًا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون قياسا وأنه وقع كالإجماع على خلافه أي بكر قياسا على إمامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا فلا نرضاه لأمر ديننا ما ذهب الشيعة وداود والظاهرى ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر واحد فتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة أن المذكورين خالفوا في الظنى قياسا كان أو خبرا وحدهم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي لا نه قطعي فلا يثبت إلا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع وجوابه أن كون الإجماع حجة ليس مبنيا على دليل أى سند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعاً بالدليل 'قطعي' فإن قيل هذا يقتضى أن لا يجوز الإجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا فإنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لكان الإجماع الذى هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب

ثم إجماع من بعدهم فبالمرور وفيه خلاف الصحابة ثم إجماعهم فبالمرور وفيه خلافهم فهذا إجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والإجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم إجماع مختلف فيه أيضا، وأما الخامس ففي السند والناقل يجوز أن يكون سند الإجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلنا يكون الإجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل

الأصل إلى الفرع بعلته متحدة لا تدرج بمجرّد اللغة (أى إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والمراد بالأصل المقس عليه والفرع المقيس وقد قيل عليه أن التعدية توجب أن لا يبق الحكم في الأصل وهذا باطل لأن التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وأيضاً لا تنعز بعدم بقاءه في الأصل بل تشعربقائه في الأصل في وضعها للقوى الأيرى أن تعدية الفعل هى أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضاً كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الأصل بل يثبت في الفرع أيضاً ولا حاجة إلى أن يقال تعدية الحكم المتحد لأن التمديدية لا تمكن إلا وأن يكون الحكم متحداً من حيث التسرع وإنما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرج بمجرّد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا الفيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس (وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع) ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى أن العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم

أمر مقصودا في شيء من الصور إذا لم يكن مقصوداً أصلي بخلاف ما إذا لم يشترط أن السند إذا كان ظنيا فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعياً فهو يفيد التأكيد في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة وأعلم أنه لا معنى للزاع في جواز كون السند قطعياً لأنه أن أريد أنه لا يقع اتفاق يجتهد عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهره البطان وكذا أن أريد أنه لا يسمى إجماعاً لأن الحد صادق عليه وأن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور في نزاع لأن إثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الإجماع إلى الناقل يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشبهة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الإمام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعاً وذلك فيما نقل على النبي عليه الصلاة والسلام وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع ولم يثبت صحة القياس في إثبات أصول الشريعة هذا هو الأظهر ولستنا نقطع ببطان من يمسك به في حق العمل واستدل بأن نقل الظن مع تحلل الوسطة بين الناقل والنبي عليه الصلاة والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بأن خبر الواحد إنما يكون ظنياً بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الأصل قطعي كالإجماع بل أولى إذا شبهة لاحد في الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعاً (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساقاة يقال قست العمل بالنعل أى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى بضمين معنى الابتداء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للأصل في علة حكمه وذلك أن من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة المقصود لإثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك أصلاً لا حاجة إليه وإنما تعلقه عليه ولا يمكن ذلك في كل شئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلهما في الفرع إذ ثبوت عينها فيه محال لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلته متحدة واعترض عليه بأنه منقوض بدلالة النص بأنه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الأوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الأصل لا انتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الأصل بل مثله ضرورة تعدد الأوصاف بعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرّد اللغة احترازاً عن دلالة النص وقصر تعدية حكم الأصل بإثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع وهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة إلا أنه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيذكر إليه (قوله والمراد بالأصل المقيس عليه) فإن قلت تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الأصل والفرع بل بياناً لما صدق عليه أى المراد بالأصل المحل الذى يسمى مقيساً عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلاً إذا قلنا النذر على البر في حرمة الربا فالأصل هو البر والفرع هو النذر لا يثبتنا عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لأن الأصل ما يثبت عليه غيره والفرع ما يثبت على غيره والمعلوم ليس بشئ لا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الوجود المعلوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية (قوله بل تشعربقائه في الأصل) فيه بحث لأن معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزاً عن الشيء ومتباعداً عنه ولا يخفى أن التعدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية بإثبات مثل الحكم على ما سبق ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحداً بالنوع وذلك لأنه منبى على أن تكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل إذ لا يتصور التعدية في الأحكام والانتقال على الأوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر غير الإسلام



به الشيء. والحكم هو الأمر الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يقوم به ويتحقق به القياس هو العلة أى العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تبين أن العلة في الأصل هذا الشيء. ليثبت الحكم في الفرع (٥٣) فأنبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة

رحمه الله تعالى ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما شملت عليه النص وجعل الفرع نظيرا له  
 في حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لانص فيه ليثبت فيه  
 بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو  
 التعليل أى تبين أن العلة في الأصل هذا لثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن مراده أن  
 العلم بالعلة ركن القياس أى ما يقوم به ويتجصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية  
 الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح للمؤثر ومساؤه بما يتوقف عليه إثبات  
 الحكم شرائط لا أركان وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من  
 أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فشرط القياس وتوقفه  
 عليه لكن لا ينبغي أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لأن نفس هذه الأمور  
 الأربعة ما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فإن قيل قد ذكر في الإسلام رحمه الله تعالى أن من  
 جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه في شرط الشيء  
 متقدم عليه فكيف يكون أثره أوجب بأن المراد أن يكون التعدية حكم القياس وأثره شرطا وأن التعدية  
 شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه (قوله) وهذا أحسن من جعل القياس تعدية (هذا ظاهر على تفسيره  
 التعدية بأن ثبت الحكم في الفرع إذ يصبح أن يقال دليل إثبات حرمة الزنا في الفرع هو القياس ولا يصح أن يقال  
 هو إثبات حرمة الزنا فيه (قوله) لأن مثبت الحكم هو الله تعالى وغيره بالقياس لأن مقتضى ذلك أن يثبت على هذا  
 التقدير أن لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر على ما ذهب إليه المحققون من أن مرجع الكل  
 إلى الكلام انفسى والأوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل والقياس  
 بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل وهذا أوضح ثم الأظهر أن نفس التعدية بالابانة  
 والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى أن القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة  
 في الآخر (قوله) وأصحاب الظواهر نفوه أى القياس بمعنى أنه ليس للعقل حل النظر على النظر في الأحكام  
 الشرعية ولا في غيرهما من العقليات والأصول الدينية (قوله) يذهب بعض الخوارج أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك  
 في الأحكام الشرعية خاصة أما لانتفاء عقلا وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام وأما لانتفاء سماع وإليه  
 ذهب داود الأصم في رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الأخير ولم يتعرض الأوائل لأن  
 قاطعون بأن الشارع قال إذا وجدت مساواة فرع لأصل في علة حكمه فأنبت مثل حكمه واصل به لم يلزم منه  
 محال لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لتلاخؤ الواقع عن  
 الأحكام إذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الأحكام وكتابتها متناهية يجوز التخصيص  
 عليها بالعمومات والجمهور على أنه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني إلى أنه ليس بواقع والجمهور  
 على أنه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني  
 وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث استدلل عليه بدلالة النص الكتاب والسنة المشهورة وبالإجماع  
 (قوله) المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض  
 وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصورة الكائنات على ما هي  
 عليه منه تطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا استدلال لو كان المراد بالكتاب  
 المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لأن قوله تعالى ولا حجة في طلبات الأرض

مستفادة من الكتاب والقياس إنما يكون حجة فجاء لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا تطبوا ولا يابس إلا في كتاب مبين) إن كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حيث تدعون إن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبياناً لكل شيء. (وقوله عليه السلام فقاموا ما لم يكن معافداً كان فضلو وأصلوا) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم

أولاد السبا بما فاسوا الخ (ولأن العمل بالأصل يمكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى قل لا أجدفيا أو حتى إلى عمر ما) أي دعينا إلى العمل بالأصل وهو الإباحة والبراءة الأصلية (فإن دعينا إليه بقوله تعالى قل لا أجدفيا أو حتى إلى عمر ما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفورا الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الإباحة الأصلية) (ولأن الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجوز إثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الصمير يرجع إلى الإثبات أي إثبات الحكم المذكور (في حقه تعالى ولا نطاعة لله تعالى) أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا مدخل للعقل في دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها (بخلاف أمر الحرب وقبم التلغات ونحوها فإن العمل بالأصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس أو العقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال المقدر هو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فأجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة أي يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوها) (والاعتبار بمحمول على الانعاط بالقرون الحالية) اعلم أن النص التمسك به للقياسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والمراد بالاعتبار القرون الحالية بدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم في الأمر) بمحمول على الحرب) أي أن تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى في الأحكام الشرعية فنقول أنه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الانعاط وكل (٥٤) ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه

من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي (فيدل على الانعاط عبارة وعلى القياس إشارة) لأن الانعاط يكون ثابتا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام لهو القياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سلبا) أن الاعتبار هو الانعاط لكن ثبت القياس (دلالة) أي ما ذكرناه أنه يدل على القياس إشارة كان على تقدير أن

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة قوله تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه بمثبت وغير مثبت ولا معنى حيثئذ للتعلم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه نعم ولم يحمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك محتاج إلى ما ذكر من الجواب وهو أن كل شيء يفرض فهو كائن في القرآن معنى وإن لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبياناً لكل شيء. حكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على أنه لو صح تمسك لزوم أن لا يكون غير القرآن حجة فإن قيل السك في القرآن إلا أنه لا يعلمه إلا النبي عليه الصلاة والسلام أو أهل الإجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله) أولاد السبا (يا) جمع سبية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجوارى سر يات فولن لهم أولاد غير نجباء (قوله) فلم يجز إثباته بما فيه شبهة احتراز عن الإجماع إذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الأصل وإنما تمسكت بالشبهة في طريق الانتقال (لينا وهذا يخاف حقوق العبادة فإنما ثبت بما فيه شبهة كالتشبهات لعجزهم عن الإثبات بقطعي (قوله) بخلاف أمر الحرب) حاصله انما يمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل إذ لو أدرك به صار قطعيا (قوله) ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار) فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه

المزاد بالاعتبار رد الشيء إلى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الانعاط ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى غوى الخطاب (وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه الصورة (في النص ذكره الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة الشوكية ثم أمر بالاعتبار ليكشف عن مثل ذلك السبب لثابت رتب عليه مثل ذلك الجزء فالقائل أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذلك في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون إثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأنه أتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فملي تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الانعاط معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أنتم بمثله تبت على فعلكم مثل ذلك الجزء فلما أدخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة عللة لوجوب الانعاط وإنما تكون عللة لوجوب الانعاط باعتبار قضية كليوية هي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل انما يكون صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حيثئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فإذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء هو التعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو إثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وإنما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره أي نظير القياس وإنما أوردها

التظير هنالأنه لما ذكر أن القياس في الأحكام الشرعية اعتبارا حسب الاعتبار في الأمور التي تظمها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أى يبعوا (٥٥) الحنطة ولما كان الأمر للإيجاب والبيع

بحكمه ومنه سمي الأصل الذى يرد إليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة فإن قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الأمور العقلية كما يقال فى إثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بفرضنا غاظك بالعالم ولا يفهم أحدهم مثل اعتبر قص الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاما التعليل الدالة على أن القصة المذكورة قبل الأمر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما فى الباب أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق بما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون ما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال أنه لا عموم فى الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتنق فيه شرط القياس وما تعارضت فيه الأقيسة وصيغة الأمر محتمل الوجوب وغيره والمروة التكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وجوابه أن اعتبر وفى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح فى كونه قطعا وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف ولفظ أولى الابصار بهم المجتهدين بل نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والاملاصح التسك بسمى من النصوص (قوله) ولما كان الأمر للإيجاب) الظاهر أن الأمر للإباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند تنافها السكنى لما يقل بمفهوم الصفة فمن يمكنه أن يجعل جواز البيع عند تنافها الصفة متفصيا بحكم الأصل إذا الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى أن يبيع الحنطة مباح إلا أن رعاية المائنة فيه واجبة كأن أخذ الزهر جازر والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الأمر للإيجاب أن المأمور به واجب وهذا يستقيم فيما نحن فيه وإذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المائنة ولا أخذ الزهر بوصف القبض قلت مراده أن الأمر منصرف إلى رعاية الوصف وهي واجبة كان قيل إذا بتم الحنطة فاعو المائنة وإذا أخذتم الزهر فاقبضوا (قوله) وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور ثبت به الأصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الأصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص ما يوجد فى الكتاب والسنة وكذا البراءة أصلية على تقدير تسليم احتياجها للاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيها وحى إلى غير ما الآية فى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الأحكام وهي التى تنبى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعارضضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبتت بغيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة (قوله) وقدرونا) فى آخر باب السنة أحاديث تدل على أنه عليه السلام كان يقول فى بعض الأحكام بالقياس وهي وأن كانت اخبار آحاد إلا أن جملة الأمر بلغت حد التواتر وهي انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة بما يجعل وجه الاستدلال أنه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الأحكام بعلمها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت ذكر العال فائدة وقد يجاب عنه بأن ذكر الأحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم العلة معافاتها أوقع فى النفس وأدخل فى القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس (قوله) وعمل الصحابة) إشارة إلى دليل على حجية

وسول رسوله بها رضى به رسوله (وقدرونا ما هو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أ رأيت لو كان على أيبك دين الحديث وحديث قبله الصائم (وعمل الصحابة وما نأظر تم فيه) أى فى القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع فى جواب الدلائل

المذكورة على نفي القياس فقال (ويكون الكتاب تدينا بمعناه لأن الثبوت يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) **والقياس بالقياس** ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق الثبوت (وأما قوله تعالى ولا تطع ولا يابس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نطقه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وأما متكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار غواؤه وإخراج الدرر المكتوبة من بحار معناه وجعلوا أن القرآن ظهرا وبطنا وإن لكل حد مطعنا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستعار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه الصلاة والسلام (٥٦) قياس بني إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يفتقد في قياسنا والعمل بالأصل

القياس بوجهين أحدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ذلك أحيادا والعادة قاضية بأن مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع من كونه حجة وإن لم نعلمه بالتعيين وثانيهما أن علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بر جميع البعض على البعض تكرر وشاع عن غير تكثير وهذا وافق وإجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابل النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الأقيسة الكثيرة بل لا نكر مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بالظهور والاختصاصيات (قوله لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقاءه) فيه نظر لانا نقطع بكثير من الأحكام كوجود مكة وجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع أنه لا دليل عليها إلا أن الأصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم أو الأصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح إنكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة عن الإسلام رضي الله عنه في الشرط الأول أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزعة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص التي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشف إياك نعيد معناه تخصك بالعبادة لا نعيد غيرك وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قوله في ما زيد الأتائم أنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه ما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة عن الإسلام رضي الله عنه إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به باختصاص قبول شهادة الواحد خزعة لقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزعة فحسبه وذلك أنه شهد للتي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الأعرابي ثمن ناقته وأنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وأن لا يكون الخ) أي معدولا به لأنه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا (قوله فان ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقائع ناسيا على الكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بأن بقاء الصوم الناسي في الكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار

أي في الاستصحاب (عمل بلا دليل) لأن وجود الشيء أي عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أي بالعمل بالأصل (بل العمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق الحكم مافي الأرض جميعا) فكل ما لم يوجد حرمته فإيا أوحى إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق الحكم الآية ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا أن نحرّم شيئاً مافي الأرض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز إثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل

وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في ذلكها) (فصل في شرطه) أي شرط القياس اعلم أن القياس أربعة شرائط أولها خصوصية (أن لا يكون حكم الأصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالأصل بنص آخر (كشهادة) خزعة (والأحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أي حكم الأصل (معدول عن القياس) وهذا هو الشرط الثاني (وهو ما بان لا يدركه العقل كأعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سنته كال الناسي فانه ينافي ركن الصوم) أي العدول عن القياس باحدا الأمرين إما بان لا يدركه العقل حكم الأصل أي لا يدرك علته وحكمته كأعداد الركعات أو يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس أي على طريقته المسلمو وقاعدته المستمرة كال الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق القطر من كل ما دخل في الجوف وإذا كان مستثنى عن سنته لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الكل خطأ على الأقل ناسيا

(وكتقوم المنافع في الأجازة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لأنه) أى التقوم (٥٧) (يعتمد الإحراز والإحراز يعتمد البقاء

ولا بقاء للأعراض) وإن منع استحالة بقاء الأعراض فثل هذه الأعراض أى المنافع لاشك في استحالة بقاءها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فإذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغضب على تقومها في الإجازة (وأن يكون المعنى حكما شرعيا) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه (ثابتا بأحد الأصول الثلاثة) أى الكتاب والسنة والإجماع (من غير تغيير إلى فرع) متعلق بالمعنى (هو نظيره) أى الفرع (ولا نص فيه) أى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعنى أو عدمه لا مطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما شرعيا وإنما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والحجاز أن في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كإتيان القارورة والخمر لكن رعاية المعنى إنما هي للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى

خصوصية الأكل (قوله) وكتقوم المنافع جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لأن القياس عدم تقوم المعدول إذ القيمة تنفي عن التعادل ولا تعادل بين ما يلقى وبين ما لا يلقى لكنه ثبت في الإجازة بقوله تعالى وآتوه أجورهم وقوله تعالى أخبار على أن تأجر في ثمانى حجج وقوله عليه الصلاة والسلام أعطوا الأجير حقه قبل أن ينف عرقه وجعله غفر الإسلام مرضى الله عنه من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بالتحقيق أن الشرط الثاني يفى عن الأول لكونه من أقسامه على ما ذكره الأمدى في الأحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو أمان أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجزى فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كخص السفر أو لا كضرب الدبة على العاقلة (قوله) وأن يكون المعنى فيه إشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا إلا بتعدية ما ليس بثابت (قوله) بأحد الأصول الثلاثة (إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لأنه أن اتخذت العلة في القياسين فذكر الوسطة ضائع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لا يتأنه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا إذا قيس الذرة على الخطة في حرمة الربا بملة الكيل والجنس ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الخطة وإن لم توجد لم يصح قياسه على الذرة فلا تنفاه علة الحكم (قوله) من غير تغيير) أى لا يغير في الفرع حكم الأصل من (إطلاقة أو نقيضه) أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم كإشباع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع (قوله) لا فرع) متعلق بمحذوف أى وأن يكون المعنى حكما موصوفا بآثار معدى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعنى المذكور أما لفظا فللفصل بالأجنى وإمامه فإلا نه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل والاشتراط كون الأصل حكما موصوفا بآثار في جميع الصور لأن معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعنى إلى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة (قوله) فلا تثبت اللغة بالقياس) يعنى إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والإلحاق بالقياس الشرعى واجيب بأنه يشترط في الدوران صلاح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبأن العدة في حجية القياس الشرعى هو الإجماع ولا إجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار على ما حققه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه أنا لا نسلم أن رعاية المعنى سبب الإطلاق بل هي سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الإطلاق بحجاز عند وجود العلاقة على مذهب إليه الشافعى رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الإطلاق في العتاق وبالعكس لاشتغالها على إزالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللاتقياس على الزانى قائما هو بقياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا إيجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقدمهم بعضهم أن أمثال ذلك قول مجربان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا أمان أن يكون مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الأغذية على السم في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا تنوف على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر وأما أن يكون في القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعى على معنى

(٨ - توضيح ٢) لأولية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ (كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو الخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لأنه ان أطلق مجازا فلا نزاع فيه

لكن لا يعمل عليه مع إرادة الحقيقة وإن أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على الواطء ولا يقال الذي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالسلم) هذا تفريع (٥٨) قوله من غير تغيير (لأن الحكم في الأصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة في الذي

أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا لا ذلوا كان حسيا أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للسواة في علة لا يتصور إلا بذلك فلو قال التيد شراب مشدني وجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا يعني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأقوال وفانته تظرفيا إذا فاس الشيء بالنفي فاذا لم يكن مقتضى ثباتي الأصل كان نفيا أصليا والنفي الأصلي لا يقاس عليه الشيء الطاريء وهو حكم شرعي ولا الشيء الأصلي لثبوته بدون القياس والإجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون الشيء حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيّد (قوله لكن لا يعمل) أي لفظ الخمر على سائر الإشرية بما جاز اعتداده معناه الحقيقي في ذلك الإطلاق لثلاث ألبام بين الحقيقة والجاز المهم لأن يطلق مجازا على شراب تخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم الجواز (قوله وفيه في الأصل مقيدة بعدم التساوي) يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فإن قيل قد أثبتت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالخطأ مع أنها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل إنما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا بآثبات الشرع والشرع إنما أنبتها متناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه أن التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لأن عنده) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه سماوي محض جبل عليه الإنسان (قوله لأنه إن كان موافقا للنفس فلا حاجة إليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته الاستدلال به قصد إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس (قوله وإن كان قياسا مخالفا له يطل) كقياس القتل العمدة على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في إيجاب الكفارة فإنه مخالف لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وإن لا يغير حكم النص) فالإطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الإباحة أو التملك فاشتراط التملك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المفهوم من النص وهذا السلك ظاهر في أن المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى إطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحجب رقة ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا الحاجة إلى هذا التقييد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص ذال على الحكم المعدى أو عدمه وهو النص ذال على عدم الحكم المعدى في الفرع لأن الإطلاق يدل على أجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة أو على أجزاء الرقة الكافرة وأنه لا يشترط التملك والإيمان وقديقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لأنه محال على ذلك التقدير وعبر عن الإسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بان بقي الحكم في الأصل على ما كان قبله ثم قال وإنما اشترط ذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل مثل هذه الأمثلة وغيرها قصد إلى أن فيها تغيير النص بالرأى ففهم الشارعون أنها أمثلة لعدم بقاء حكم النص الملعل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بأن الغير في هذه الأمثلة إنما هو في حكم النص في الفرع لا في الأصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منك أن يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل

حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليتها وكذا تعليل الربا بالطعم فإنه يوجب في العدييات حرمة مطلقه وفي الأصل مقيدة بعدم التساوي (حتى لو روى التساوي لا تبنى الحرمة في الأصل وهو الخطأ والشعير والنمر والمسلم ولا يمكن رعاية التساوي في العدييات لأن التساوي في الأصل إنما هو بالكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الانقار) هذا تفريع قوله إلى فرع هو نظيره (لأنه ليس نظيره لأن عنده دون عذر النسيان ولا يصح إن كان في الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لأنه إن كان موافقا للنفس فلا حاجة إليه وإن كان مخالفا له يطل) والضائر في قوله إن كان وفي قوله فلا حاجة إليه وفي قوله يطل ترجع إلى القياس (وإن لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التملك في طعام الكفارة

معلوم

قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى فكفارة به إطعام عشرة

مساكين وكذا شرط الإيمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف إطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام إلى أجل معلوم وأيضاً بمداه أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الأصل) فهذا بيان أن في قياس يجوز السلم

الحال على المؤجل فسادين أحدهما أنه مغير للنص والثاني أن الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا (إذ في الأصل جعل الأجل خلفا عن وجود المعقود عليه لممكن تحصيله فيه وهنا سقط فان قيل أتم غيرتم أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لا نبيع الطعام للطعام الأسواء بسواءه نعم القليل والكثير خصصتم القليل من هذا النص العام فيجوز تم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي ( بالتعليل بالقدرة ) أي قلتم أن علة الربا هي القدرة والجنس والقدرة أي الكيل غير موجود في بيع الحنفية بالحنفيتين فلا يجري فيه الربا بهذا التعليل مغير للنص ( وكذا في دفع القيم في الزكاة ) أي غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة ( وفي صرفه إلى صنف واحد ) أي غيرتم النص الدال على صرفه إلى جميع الأصناف وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ( بالتعليل بالحاجة ) أي قلتم أن العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكل لأن الدرهم والدنانير خلفتا لتحصيل جميع الأشياء التي تمس بها الحاجة إلى دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير إلى ذلك الشيء بل يحتاج إلى غيره وقد قلتم عد الأصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة دفع الحاجة فيجوز الصرف إلى صنف واحد نود فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين غير لحكم النص ( وفي جواز غير لفظ تكبيره للانتفاع ) أي غيرتم النص وهو قوله تعالى ورك فكبّر بالتعليل بأن المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بأي لفظ كان نحو الله أجل ونحوه ( وفي إزاله الخبث بغير الماء ) أي غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة ( ٥٩ ) والسلام حتى يوافر صيه ثم اغسله بالماء

( فقلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تصور إلا في الكثير ) لأن المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام المتعبرة بالتسوية المتعبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تصور إلا في الكثير فلا نسلم أنه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا إلا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان

معلوم وجود الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما أن النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية إنفاقا والزاموا لا عبرة بالقياس المذير لحكم النص ( لأن غايلة المذهب مسانيفي خبر الواحد غير فاحدة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وإنما بينهما محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود لأن الشرع خص فيه بإقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الأجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لحكم الأصل أعنى السلم المؤجل يشتمل على جعل الأجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لأنه ليس فيه جعل الأجل خلفا عن الوجود وقد سبق أن من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال إن معنى إقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كأنه هو الأصل في اعتبار حقيقة الأصل يكون تحقيقا لذلك لا تغيير أو يكون أولى بالجواز لسكونه مصير إلى الأصل دون الخلف وعدولهما خلاف مقتضى العقد أعنى الأجل وبما يجب بأن أقدمه على عقد السلم دليل على أن ما عده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر إذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الأغراض فلا تعين الحاجة الضرورية ( قوله وإنما كان تغييرا ) وجه السؤال أنكم يجوزتم

لا يقتل بالسكين كالقلمة والبرغوث لا يدخل تحت النهي ( وإنما كان تغييرا إذا كان الأصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم ) أي إنما كان التعليل في دفع القيم تغيير للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلا واجبا للغير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للمباديها وإنما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بآذنه بدلالة النص لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله الأعلى الله تزقيهم وأوجب على الأغنياء ما لا يسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان بعد مواعيد مختلفة ثم يأمر ببعض وكلاهما بادئ من مال معين عنده يكون إذا بالاستبدال فكذلكها ثابت هناك حيوان جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالحكم الأول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة بعد أن لم تكن في الأمم الماضية فإذا كانت عين الشاة مألوفة للصرف إلى الفقير للحاجة تكون قيمتها واحدة بضابطه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول نضر الإسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد وقوعه بابتداء اليد ليصير مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فلهاء بالتزويم وعدينا إلى سائر الأموال معناه أن الصدقة تقع لله تعالى

دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلّة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أوزان العباد وإعجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرفها إلى الفقراء وذلك أن الزكاة عبادة والعبادة خاص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم وإنجاز العدة أوزانهم ولا خفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تندفع بطلق المالية فلا امرأه تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل وإعلان ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لأن الإتيان من جنس النصاب أسهل وبده إليه أوصل ولكونها معيار المقدار الواجب إذ هم تعرف القيمة فإن قيل إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة فامعنى التعليل بالحاجة أجيب بأن التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الحلقة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لأن المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الأمم السابقة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق وبضاحال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الحل محل البيع دون الخرولا كان هذا حكما شرعيا علناه بالحاجة أي بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجة تمتدى الحكم إلى قيمة الشاة وتجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي الحاجة أدفع فصار الحاصل أن هذا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الأمر بإيفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم التغيير النص أصلا إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمنع هو التغيير بالتعليل لأمعة فقوله بالنص خبر صار وبما معال أو هو خبر صار والنص خبر ببخبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الأصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الأموال والعلة والتقوم أو ردها وشرحا تنبيها على أن العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وإن المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحيث دل معنى التعليل بالتقوم وأن يعتبر بماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد هو صلاح صرف الشاة غير هان فإن قلت كأن النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال الدال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الأسقط اعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل مقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الأمم السابقة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فإن معناه الأمر بصرفها إلى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من إثبات كون القيمة أو كل مقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بأن الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنيت الزكاة لم يجزه فلحاصل أن الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها فحقله تعالى أو لا ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانيا في الشاة مثل أن ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الأول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

بابتداء بد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح الحل وهو عين الشاة مثلا للصرف إلى الفقير وقوله ليس مصر وفاعلة غائبة للصلاح أي صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير ليس مصر وفا إليه بدوام يده فقوله إلى الفقير يتعلق بالصرف وابتداء اليد يتعلق بالوقوف وليس يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصر وفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله إن الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروف إلى الفقير بيان أن الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير إذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من



مشكلات كتب أصحابنا في الأصول (وذكر الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى إنما الصدقات الآيات ذكرنا أن اللام للعاقبة لا للتعليل وإنما يلزم غير النص لو كان اللام للتعليل فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر وإنما قلنا أن اللام ليست للتعليل لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بها الجميع لما عرفت أن حرف التعليل إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد إجماعا إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه أن يردها يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمساكين من غير أن يراد الأفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتعليل الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعدم المصارف (والتكثير لتعظيم الله تعالى (٦١) فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى

المقصود) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين التكبرياء والعظمة فانه جاء في الأحاديث الألفية التكبرياء رداءً والعظمة إزاري فالتكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان والعظمة بمنزلة الإزارة فالأول أدل على الظهور والثاني على الباطن فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله أكبر لا نقول وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فعناه وربك فعظم أي قل وأفضل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكرنا بين التكبرياء والعظمة لا يفيد لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاحلال وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاحلال على

المخلوقة منها للأشياء على الإطلاق ووسيلة إلى الأرزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال أنكم جوزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياسا على صرفها إلى الكل بعله الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب أن استحقاق الكل إنما يلزم لو كان اللام للتعليل وليس كذلك كما مر من أن الزكاة خاص حق لله تعالى ابتداءً وانما نصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التعليل وإنما حال ذلك على غيره لأن كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار إليه إلا عند ظهور القرائن وقد أمكن على حمل اللام الاختصاص والدلالة على أن المصارف إنما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى أنه لا يجوز الصرف إلى غيرهم وأنهم هم الصالحون للصرف إليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتعليل فيفقد أن الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يتخلو عن ضعف لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية وألا يتعذر الاستغراق ثانيا في العبارة تسامحوا أيضا المطلوب بهما جواز الصرف إلى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية وللجنسية فلا يدخل ما ذكره من أن الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التعليل لجواز أن يلتزم الخصم ببطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكا للجنس المذكورة فلا مدفع لما لا ماذكرنا (قوله على أنه أن يردها) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم ببطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لأنه لا يقول بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فان قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل إلى توزيع الجمع على الجميع قلت لا نهر بما يدعى معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد بطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو إزالة النجاسة بالاستعمال بدليل جواز الاقتصاد على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء أتمه لصلاحه لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيل للنجاسة على كل ما تمسك به في ذلك وكونه مزيل لا يتضمن أمرين مطهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وجد والزيادة في قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصة في الماء إذ لو كان لازالة النجاسة بغير أن يشاركه جميع الماتعات المزيلة في

أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزيل على البعض لاسيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع إلى ملة دفع القيم وإنما ذكره هنا لأنه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه أن أورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء مطورا و قوله عليه السلام الماء مطور فغير وارد لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور وإن أورد على قوله عليه الصلاة والسلام ختبه وأقر صيته ثم اغسله بالماء فوارد والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لأن من اتقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسهط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة (وإنما لا يزول الحدث بسائر الماتعات لكونه غير معقول في الأصل وهو الماء بخلاف الخشب فإن أزالته ممعول ولا يضر أن يلزم أمر غير معقول

دفعاً للعرج وهو أن لا يتنجس كل ما يصل إليه ولو أن الماء مطهر طبعاً فيزول به كلاهما وغيره كالحل مثلًا قال عز وجل لا الحثب لا الحدث فان قيل لما كان إزالة الحدث غير معقولة وجبت التية كالتيتم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة (فصل) العلة القليل المعروف ويشكل بالعلامة) اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرفة أي ما يكون دالاً على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معارف لأنها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى (٦٢) قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن

الأحكام بالنسبة إليها مضافة إلى العمل كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست الأحكام مضافة إلى العلامات كالرجم إلى الإحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر هو في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم أن البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض أبطلوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معارف لأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا أن نقد كذا أن الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فإن إيجاب الله القديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله تعالى رتب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالذوق مثلاً فالمراد بكونه

رفع الحادث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول إذ العضو طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً وقيل ولو سلم أنه معقول فالأمر يوجد محالاً بالبابي بخلافه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المانعات وفيه نظر أما أولاً فلا نية لأعبر بالفرق بعد تحقيق العلة وهي إلا أن الأمر ما نينا فلأنه منقوض برفع الحثب فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة أن التطهير بالماء معقول وفي الهداية أن غير المعقول هو الانقصار على الأعضاء الأربعة أما أن الله الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر نفي الإسلام رحمه الله أن الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيروره مطهر إلى التية بخلاف التراب فإنه ملوث لأن الشرع جعله مطهر عند إرادة الصلاة فيفتقر إلى التية فإن قيل هب أن قلع الحثب وإزالته بالماء معقول إلا أنه يتضمن امرًا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بأول الملاقاة قلت لأبأس بذلك بعد كون المعنى معقولاً لأنه من لزوم الضرورة دفع الحرج (قوله) وهو أن لا يتنجس كل ما يصل إليه لنفي الشمول لاشمول النقي (قوله) ولأن الماء مطهر طبعاً لتعليل المعقولة لإزالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة إزالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحادث والخبث جميعاً بخلاف سائر المانعات فإنه مطهر باعتبار القلع والإزالة فيزول به الخبث لا يتناهي على الرفع والقلع دون الحادث لعدم معقوليته بنوازه ولا (قوله) ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالآذان للصلاة والإحصان للرجم بمعنى أن تعريف العلة بالمعرفة للحكم ليس مانعاً لدخول العلاقة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة عليه الوصف متأخرة عن طلب عليه المتأخرة عن معرفت الحكم فلو عرفت الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه أن المعرفة للعلامة المتقدم عليها هو حكم الأصل والمعرفة بالعلامة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فإن قيل هما مثلاً فيشتركان في الماهية ولو اختلفا قلنا لا ينبغي أن يكون أحدهما أجلى من الآخر بمرض (قوله) بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثر الشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما أشار إليه من أن معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم يرتبه على العلة وتبوءه عقيبها وعلى هذا لا يعد أن يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد (قوله) وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العمل الشرعي كذلك) فان قلت كون الوقت موجدًا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه ما قلنا هذه أعراض وأفعال لا يصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بموجب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة (قوله) وكذا وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العمل الشرعي مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير أن يوجد عقيبه الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه أن كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بأن كل ما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العمل العقلية والشرعية فكل من جعل العمل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العمل الشرعي كذلك وهم المعتزلة فكذا أن النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضاً فعلا وكل من جعل العمل العقلية مؤثرة بمعنى أنه نجزت العادة الإلهية بتعلق الأثر بعقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب ماسة النار لأنها مؤثرة بذواتها يجعل العمل الشرعي كذلك كذا أنه تعالى حكم أن كل ما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب ماسة النار فان المولدات بتخلق الله تعالى عند أهل

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (لأن يقال بالنسبة التناهيان الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقنا) فانما يتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وإن كان في الحقيقة مقتول ميت بأجله في ظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لاعلى سبيل الإيجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لأكرامكم الأكرام باعث على المجيء. والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الإيجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فإن العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عديم على ما عرف أن الأصل للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم) هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الإيجاب فإن المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة أن ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فإن العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة إلا بهذا المعنى (من جلب نفع) أي إلى العباد (أو دفع ضرر) أي عن العباد وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح للعباد عندنا مع أن الأصل لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما بعد عن الحق قول من قال أنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلوة والسلام لا هتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقوله تعالى وما أمر إلا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لولم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث ودليلهم أنه إن فعل لغرض فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وإن كان أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه أنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض (٦٣) راجعاً إليه وهنا راجع إلى العبد وأجواباً عن ذلك

أن تحصيل مصلحة العبد وعدمه أن استوى بالنسبة إليه لا يكون غرضاً وداعياً له إلى الفعل لأنه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وأن لم يستويا بالنسبة إليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لأننا لنسلم أنه إن استوى بالنسبة إليه لا يكون غرضاً وداعياً ولا نسلم أن

الحكم عقبيه بإيجاب الله تعالى فليل ورد الشرع لا حكم بالعلة فلا وجوب عقبه وجود ذلك الشيء (قوله) إلا أن يقال بالنسبة (البناء) يعني أن الموجب الأحكام هو الله تعالى إلا أن الإيجاب لما كان غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلم موجبات للأحكام في حق العمل ونسب الوجوب إليها فما بين العباد (قوله) فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لأن تعليل بعثة النبي عليه الصلوة والسلام باهتداء الخلق لازم لمأوكذا تعليل لإظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلوة والسلام بتصديق الخلق وإنكار اللازم إنكار المألوم لا تنفاه المألوم باهتداء اللازم (قوله) والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً قريب بما ذكره الإمام في المحصول أنه الوصف الذي يفضي إلى ما يجلب للناس نفعاً أو يدفع عنه ضرراً أو يفسر النفع بالهدوء أو ما يكون طريقاً إليها والضرر بالألم أو ما يكون طريقاً إليه وقد يفسر المناسب بالوصف اللائم لأفعال العقلاء في العادات الأولى قول من يجعل الأحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأنى ذلك وقال القاضي الإمام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني إذا عرض على العقل أن هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك

الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الأولى بالنسبة إلى العباد من جهة (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع إلى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة الوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وقد قال القاضي الإمام أبو زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا أن المناسب ما حقيق وأما إقناعي فالحقيقى أما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الأخلاق فالوصف المناسب كالهدوء وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دينية وهي ما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحذروا الجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحرية الكافر والأسكار وأما محتاج إليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكف. وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لأنه يمكن أن يفوت الكف. إلا إلى بدل وأما أن لا تكون ضرورية ولا محتاجاً إليها بل لتحسين كحرمة القاذورات فإنها حرمت لتجاسها وعلو منصب الأدنى فلا يحسن تناهواً وإقناعاً ما يتوهم أنه مناسب ثم إذا توهم يظهر خلافه كتجاسة الخمر لبطان بيعها فمن حيث أنها تحسنة تناسب الادلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى التجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد خلفاتها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط بدور معها) أي بدور الوصف مع الحكمة (أو بغير وجودها) أي وجود الحكمة (عنده) أي عند الوصف والمراد أن ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً وفي الأغلب (كالسفر مع المشقة) أي ليس المراد أن المشقة هي

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالباً الوجود في السفر (٦٤) فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلاً للحكمة

التي هي دفع الضرر في الأغلب (وهنا أبحاث الأول الأصل في النصوص عدم التعليل) عند البعض إلا بدليل كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليه عليه الصلاة والسلام دل على أن هذا النص معمل وأن عدم نجاستها معمل بالطواف (لأن النص موجب بصيغته لا بالعلة ولأن التعليل بكل الأوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معلة بكل وصف إلا مانع لأن كل وصف صالح لهذا أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله أن النص موجب للحكم بصيغته إلا بالعلة أي نعم أن النص موجب للحكم بمعنى أنه مظهر للحكم بصيغته لأن داع بل الداعي إلى الحكم هو العلة (والتعليل لإثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله أن النص موجب بصيغته أي نعم أن النص موجب للحكم بصيغته في الأصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة

المصلحة أمر مقصود اعتقلا ولا يخفى أن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والإسكار حرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفسيرات إذ ليس القتل مثلاً ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو ملامته لأفعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكرنا أن المناسب إما حقيقي وأما افتاعي وأحاله على الغير لما أنه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الأمدى في الأحكام وهو أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فإنه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير إليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفسر ما ذكره أبو زيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي إذا عرض على العقل أن يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه بقبوله وإما عدل عنه الأمدى لأنه إنما يصلح للتأمل لا للتأطر إذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة إلى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الأصل في النصوص عدم التعليل) اختفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الأصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز بين الأوصاف ونسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعمد دون التعليل والمختار أن الأصل في النصوص التعليل وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة وقوع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يراد استخراج علة معمل في الجملة لأن الظاهر وهو أن الإصل في النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام وفي المذهب الثالث لا حاجة إلى ذلك بل يكفي أن الأصل في النصوص التعليل وجه الأول أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة إذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا بدليل وأيضاً التعليل أما بجميع الأوصاف وهو محال لأن المقصود هو التعدية ويتمتع بوجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة وأما البعض وهو أيضاً باطل لأن كل وصف عينه المجتهد محتال للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجع البعض فإن قيل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا إما أن يراد كل وصف على الإطلاق فيستلزم تعدية الحكم إلى جميع المحال إذ ما من شيئ إلا وبها مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة وإضافة الحكم فيفرض إلى التناقض أي التعدية وعدمها لأن بعض الأوصاف متعدو بعضها قاصر على ما سيبيح فلذا لم يتعرض هنا لهذا القسم ووجه الثاني أن الأدلة قائمة على حجة القياس من غير قفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل ولا يمكن بالكل ولا البعض دون البعض لما رقتين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كخالفه نص أو إجماع أو معارضة أوصاف ووجه الثالث أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لما روي بكل واحد من أحدها منها ما هو قاصر بوجوب حجر القياس وقصر الحكم على الأصل ومنها ما هو متعد بوجوب التعدية إلى الفرع وهذا تناقض تعين البعض وأيضاً اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على إجماعهم على أن

ونحن إنما نعلل لإثبات الحكم في الفرع لا في الأصل (وعند الشافعي رحمه الله تعالى معلة لكن لا بد من دليل يميز لأن بعض الأوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى (من الدليل على أن النص معمل في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعلة

ظهيره في حديث الربا أن قوله عليه الصلاة والسلام بدا يد يوجب التعيين وذلك من باب الربا أيضا لأنه لما شرط تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين (فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالء بالكالء (٦٥) شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد البعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتبميز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الأول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الأول ووجه الرابع ظاهره لقاتل أن يقول لا نسلم التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية أنه لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لنا كيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما دعيت من أن نص الربا في التقدير معلل عند الشافعية ورحمهم الله تعالى بثنائية مع تعدى وجوب التعيين إلى المعلوم (قوله ظهيره) أي نظير الأصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب وبالفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيدان قوله عليه الصلاة والسلام يدا يد يوجب التعيين لأن اليد آلة التعيين كالإشارة والاحتضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المائة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كإشراط المائة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقدر جدنا وجوب التعيين متعدبا عن بيع القدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالثمن يرحم حتم يجوز بيع حنطة بعينها بشعر لا يعينه مع الحلول وذكر الأصول وصح حتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين ثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين إلى غير التقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المائة بطريق دلالة الإجماع حتى تعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المائة أشد ثبوتها وتحققا من ربا النسبته وهو مبنى تعدية وجوب التميز لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية البد على النسبته وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبته مستند إلى الإجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في النسبته وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا في بيع النقد بالنسبته شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجما وقد يكون تعليل آخر وينتهي بالآخر إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يؤم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يؤولهم ورودا إلى الإشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليقات عن كون النص معللا وتقرير جوابه أنا نشترط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منها ولفظ النسبته وعلة الجنس علة للنوع وبما يقال أن استخراج العلة أو اعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة متوقف على كون النص معللا فانبات ذلك بدور (قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود الأشكال ولأن اثبات التعليل في ربا النسبته كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعيين والمائلة في الأشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) إشارة إلى أن شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد البعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتبميز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الأول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الأول ووجه الرابع ظاهره لقاتل أن يقول لا نسلم التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية أنه لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لنا كيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما دعيت من أن نص الربا في التقدير معلل عند الشافعية ورحمهم الله تعالى بثنائية مع تعدى وجوب التعيين إلى المعلوم (قوله ظهيره) أي نظير الأصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب وبالفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيدان قوله عليه الصلاة والسلام يدا يد يوجب التعيين لأن اليد آلة التعيين كالإشارة والاحتضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المائة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كإشراط المائة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقدر جدنا وجوب التعيين متعدبا عن بيع القدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالثمن يرحم حتم يجوز بيع حنطة بعينها بشعر لا يعينه مع الحلول وذكر الأصول وصح حتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين ثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين إلى غير التقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المائة بطريق دلالة الإجماع حتى تعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المائة أشد ثبوتها وتحققا من ربا النسبته وهو مبنى تعدية وجوب التميز لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية البد على النسبته وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبته مستند إلى الإجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في النسبته وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا في بيع النقد بالنسبته شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجما وقد يكون تعليل آخر وينتهي بالآخر إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يؤم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يؤولهم ورودا إلى الإشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليقات عن كون النص معللا وتقرير جوابه أنا نشترط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منها ولفظ النسبته وعلة الجنس علة للنوع وبما يقال أن استخراج العلة أو اعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة متوقف على كون النص معللا فانبات ذلك بدور (قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود الأشكال ولأن اثبات التعليل في ربا النسبته كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعيين والمائلة في الأشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) إشارة إلى أن شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا

هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلا وان (٩ - توضيح ٢)  
ثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لأنه كما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة (الثاني) يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كاثنية الزكاة في المضروب عندنا فإن الذهب والفضة خلقا ثمنا

وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلاً (حتى تجب الزكاة في الحلي والرباعندو عارضاً كالسكبل للربا) فان السكيل ليس بلام لازم حساً للحنطة والشعير فانهما قديبان وزنا (وجلياً وخفياً على ما يأتي واسماً) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة أنه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) (٦٦) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة

والسلام أريت لو كان على أيك دين) فاسم النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الأب على اجزاء قضاء دين العباد عن الأب والعلة كونهما ديناً وهو حكم شرعي لأن الدين لزوم حق في الزمة (وكقولنا في المدبر أنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كالم ولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وإتقافاً بمطلق موت المولى احترازاً عن المدبر المقيّد بكونه إن مات في هذا المرض فانت حر (ومركباً كالسكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوص وغير منصوص كما يأتي . مسئله . ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الخمية فهي مقصورة على الذمب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة أما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقاً (لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء كان معقول المعنى أو لا (وإنما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للمعديان لمة أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أي في الاعتبار (وفائدته أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ . اذ القاعدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

منصوصاً عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن اتفاقاً كما يوجب انتفاء الحكم والجواب أن الاعتبار صلاحية الحمل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يغير المنصوص لما يأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعداً ولا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة أن ناعقل المجموع ونجعل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لأن صفة الشكل إن لم تقم بشئ من الأجزاء لم تكن صفة له وإن قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقتدر خلافه وأما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الأجزاء وأما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة واحدة فظاهر وإن كانت ينقل الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لصلحها وليس ذلك صفة بل جعله الشارع متعلقاً به ولو سلم فاعلية وجهه الواحد من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولاً فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد المحكمين صالحاً للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة بحجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الجلي والخفي إلى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق مفجر لأن يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص إذا كان معقولاً فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت به الشيء ولا شيء هنا يثبت به سوى الحكم ولذا يعدي إلى الفرع بأن يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيها أيضاً وعدم التعدى لا يصلح ما لنا للاجماع على جواز العلة القاصرة للمنصوصة فاجاب بأن الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علماً أو لم يعمل فيعد التعليل لو اضيف إلى العلة لازم بطلان النص فالثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثاً للشارع على شرع الحكم وإنما تجزأت التعدية إلى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشو له للفرع وبيان كونه مثبتاً لحكم الفرع وقيل حكم الأصل مضاف إلى النص فنفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وإنما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة أي وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة لأن الشارع لما أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك إظهاراً لبيان لمة الأحكام لأجل القياس فيبقى بيان اللية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله إذا القاعدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل أن يقول إن أريد بالقاعدة الفقهية ما يكون له تعلق بالقوة ونسبة إليه فلا نسلم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الادعاء وزيادة الاحتشان بالأحكام والإعلاء على حكمة الشارع في شرعيتها وإن أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم أن التعليل لا يكون إلا لاجلها لجواز أن يكون لقاعدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

كانت العلة مستنبطة أما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقاً (لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء يلزم كان معقول المعنى أو لا (وإنما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للمعديان لمة أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أي في الاعتبار (وفائدته أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ . اذ القاعدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بأن الوصف حاصل في الغير أي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بأن هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم أن كثير من العلماء قد عجزوا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهمهم أن الحق أن يتفكروا أو لا في استنباط العلة أن العلة في الأصل ما هي فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدي من الأصل أي حاصلة في غير صورة الأصل يهدي الحكم والإفلال يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلا معنى له فأقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً لأن نوع العلة أو جنسها لم يلم يوجد في صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الإخالة كافياً يحصل الوقوف على العلة مع الاختصار على مورد النص لحاصله الخلاف أنه إذا كان الوصف (٦٧) مقتصر على مورد النص أو الإجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط

يلزم العيب وقد يقال أن دليل الشرع لا يدين أن يوجب علماً أو عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لأنه واجب بالنص والإطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه أن التعليل بالقاصرة ليس من الأدلة الشرعية ولو سلم ففيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان وشدة الاعطشان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم أن هـ لا معنى للزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أراد عدم الجرم بذلك فلا نزاع وإن أراد عدم الظن فبعدم ما غلب على رأى المجتهد على الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما رآه معتبره في استنباط العلم لم يصح نفي الظن ذهبا إلى أنه مجرد وهم على مازع المصنف رحمه الله تعالى وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدي (قوله فان قيل) تقر بالسؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدي العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لا امتناع الدور واللازم متف للاتفق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقر بالجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بأنه دور معية لا دور تقدم إذ العلة لا تكون إلا متعدياً لأن كونها متعدياً يثبت أولاً ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي بوجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع (قوله ويكون مانعاً من علية وصف آخر) قيل عليه لا نزاع في الملل فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدياً ويتعدي الحكم باعتبار المتعدي دون القاصرة (قوله وإن أراد اعتاقه) يعني أن أراد أنه يصير ملكاً ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعني

كأن توهم أن الخصوصية الأصل تأثير في الحكم فهذا المعنى لا يمتنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذلك هنا إلا إذا كان الوصف القاصر يثبت عليه بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها تخيئت يثبت عليه ويكون مانعاً من علية وصف آخر فان قيل تمليك بالثنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد إلى الحل فان قيل تعديته إلى الحل لا تدل كونها وصفاً مؤثراً وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا أن الثنية علة للزكاة في المضروب هو أن كون الذهب والفضة خلقاً ثمينين دليل على أنهما غير مصروفين إلى الحاجة الأصلية بل هما من أموال التجارة خلقاً فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعاً فعني كون الثنية علة للزكاة أن الثنية من جزئيات كون المال نامياً فتكون علة مؤثرة باعتبار أن الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فاعلة في الحقيقة التامة لا الثنية به مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلفت في وجودها في الفرع أو في الأصل كقوله في الأخ أنه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق إذا ملكه كابن العم فإنه إن أراد اعتقاً ما ملكه لا يفيده (لأن هذا الوصف غير موجود في ابن العم) وإن أراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الأخ وكقوله أن تزوجت زينب فكذلك تعليق فلا يصح بالانكاح كالقوله زينب التي تزوجها طائفي لأننا نمتنع وجود التعلق في الأصل

أثبت الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد أنه عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب ( أي مكاتب قتل وله ما ين ببدل الكتابة وله وارث غير سيده ) فنقول العلة في الأصل جهالة المستحق لا كونه عبداً ، مسألة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما إذا أدى بعض البذل فقول أداء بعض البذل عوض مانع ، الثالث تعرف العلة بأمر أو لها النص أما صريحاً كقوله تعالى كيلا يكون دولة) يقال صار التي دولة بينهم يتداولونه بأن يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لبلك الشمس وقوله تعالى فمأجدة من الله وغيرهما من ألفاظ التعليل أو إيماء بأن ترتب الحكم على الوصف بالفاء أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليباً والحق أن هذا صريح ) لأن الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام (٦٨) فمعناه أنه يحشر ( وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ما عزم فرجم أو يترتب

الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جواً بانحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق أن هذا صريح ) اذ كلة ان إذا وقعت بين الجلتين تكون لتعليل الأولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لأماره بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لأن والحدف غير الإيماء ) ونحو أ رأيت لو كان على أبيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم ) فانه فرق في هذا الحكم

الآخر بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعلة اختلفت في علتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل كالإجماع في أن علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مستحق استيفاء القصاص هو السيد أو غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل ين ببدل الكتابة أم لا ) (قوله أداء بعض البذل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ أداء بعض البذل لا يوجب دفع الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالجاء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة حينئذ لا إشكال (قوله الثالث) لاشك أن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بدق إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والإجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دلل بوضعه أو إيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلة مثل العلة كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا فان هذه الحروف قد تعجى لغبر العلية كلام العاقبة باء المصاحبة وإن المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع أما في الوصف مثل ملوهم بكمومهم وذماهم فأنهم يحشرون وأوداجهم تنخب دما وأما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعليل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لأن الفاء التعقيب ودلالة على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجدوزنى ما عزم فرجم وهذا دون ما قبله لاحتال الغلط إلا أنه لا يني الظهور وأما الإيماء فهو أن يقرن بالحكم ما لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كافي قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه ثللا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال قد دار في الجواب كانه قال واقعت فكفرو هذا يفيد أن الواقع علة للاعتاق إلا ان الفاء ليست محققة

بين الفارس والراجل ) بحسب وصف القروسية

ليكون وضدها ) فقوله مع ذكرهما إما أن يرجع الضمير إلى الحكمين باعتبار أنه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير إليهما أو يرجع الضمير إلى الشيئين ( أو ذكر أحدهما ) أي أحد الحكمين أو أحد الشيئين ( نحو القاتل لا يرث ) فان تخصيص القاتل بالمتعم من الآثام مع ساقية الآثام يشعر بأن علة المنع القتل ( أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو ألا أن يعفون ) قال الله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق النافية نحو حتى يظهرن أو بطريق الشرط نحو مثلاً بمثل فان اختلف الجنسان فبمعوا كيف شتم ) فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع



غير مسئلة نحو واقعت امرأتى لانه وإن نسب الحكم إلى الواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيئاً يشمل عليه الواقعة كهك حرمة الصوم مثلاً (لكن بعد تلك العلل لا يمكن بها القياس أصلاً نحو السارق والسارقة لأن السرقه إن كانت علة فكلاً وجدت يثبت الحكم القطعي نصلاً قياساً وكذا في زنى ما عر ونحوه فاستخرجه وأيضاً النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لأعلى كونها مناطاً فإنه يمكن أن يكون هناك حرمة الصوم وأيضاً الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانها الإجماع كجامعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملازمة وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكنى الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً لمصلحة فإن هذا مرسل

ليكون صريحاً بل مقدرة فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد طلعت الشمس فيقول السيد استقي ماء وكعديت الختمية فانها سألت النبي ﷺ عن دين الله تعالى فقد كثر نظيره وهو دين آدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العيب والإيماء له أيضاً مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بأن مثل قوله عليه الصلاة والسلام فإنه يحشر ملياً من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة أن بدون الفاء مثل إنهما من الطوافين فالمدكور في أكثر الكتب أنها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر أنها في مثل هذه المواضع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظر إلى أنها لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية لإيماء لاصريح وبالجملة كلمة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الإيماء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار أن والفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليقه أن من احتمال كونها على حذف اللام فيعيد له إنما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعاً حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئاً آخر قادحاً في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفماً للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجاز اتفاقاً في المتصورة أي التي يدل عليها النص صريحاً وإيماء مثلاً أتم الصلاة للولك الشمس والسارق فاقطعوا أي هديهما والقائل لا يربث وللفارس سهماً فقصدوه بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوه الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع وإن كان ضرراً بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليقاً وأورد فيه غاية ما أدى إليه نظره ففتح نوره وزيده عليه نبذاً من كلام القوم يطعمك على اختلاف كاملهم في هذا المقام عسى أن تفوز في اثنا عشر بالمرام فالمدكور في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه ان جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد من ذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالمقل والبلوغ والخربة والإسلام ثم اعتبار عدالة التاب بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة من عدالة التاب بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملازمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا ومغنياً لأعداء أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الإخالة شرط لجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بما قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملازمة الموافقة المناسبة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة في الإسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يتناسب إلى وصف الإسلام لأنه نابع عنه لأن الإسلام عرف عامناً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم الملازمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فأنهم كانوا يعطلون بالأوصاف الملازمة للأحكام لا النائية عنها فظهر من هذا أن معنى الملازمة هو المناسبة وإنما تقابل الطردأعنى

لا يقبل اتفاقاً (وكلمة هذا إشارة إلى كونه متضمناً لمصلحة) لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى (الاستدراك يتعلق بقوله ويكنى الجنس البعيد هنا

(والملائم كالصغر فانه علة اثبوت الولاية (٧٠) عليه لما فيه من المعجز وهذا يوافق لتعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة

سؤر الحرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في أحد الصورتين المعجز وفي الأخرى الطهارة فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في إحدى الصورتين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخاصل أن الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل التنبذ يحرم كقليل الخنزير العلة أن قليله يدعو إلى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر إقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه في الخلوة مع الجماع فان فيه إقامة الداعي مقام المدعو إليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى أقرى وحد المفترين ثمانون (وإذا وجدت الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل

وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في أصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب الإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وهو كون الوصف على منافع المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليه انتظم كالأسكار الحرمه الختير بخلاف كونها ما ينفذ بالزبد ويحفظ في الدين وأن من المناسب ملائمة وغير ملائم فحفظ المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمناً لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرطاً اندعلى ذلك فلا بد أن يفسر بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العمل الشرعي وظن المصنف رحمه الله تعالى أن المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد بالجنس الذي هو أخص من كونه متضمناً لمصلحة اعتبرها الشرع كصلاح حفظ النفس مثلاً فالمراد أنه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لأن المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بلامن حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لأنه تعليل بالمناسب دون الملائم ويجوز حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كافي الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريباً بالواسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهذا متصاعداً إلى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلاً وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقول أخرى لكونه بالثأثيراً نسب وإلى اعتبار الشارع أقرب قال الأمدى في الأحكام أن لكل من الوصف والحكم أجناساً عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص والحكم وأخص منه الجواب مثلاً ثم العبادات ثم الصلاة ثم المكتوبة ثم الجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفاً تاطاً الأحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم أكثر مما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فإكان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعدهما كان المتوسط فتوسطه على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال أن من القياس مؤثر أنكون علة منصوبة أو مجعاً عليها أو أربعين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم وما كان يناسب الجنس الوصف في جنس الحكم كاسبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا إطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثراً وما سواه من الأقسام الثلاثة ملائمة وقال أيضاً الملائمة ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارحي أصول ابن الحاجب أن الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم ويضاً الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أصلاً وهل هذا أنما قلت معنى الاعتبار شرعاً عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الإشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

والأثر كالعادلة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملام بشرط شهادة الأصل) وهما أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه محيلا) أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسلة) أي الأوصاف التي تعرف عليها بمجرد كونه محيلا تسمى بالمصالح المرسلة (وتقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى) أي المصالح المرسلة فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه لا يبدوهو كونه متضمنا لمصلحة في إثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه بعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كية كترس الكفار بأسارى المسلمين) فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يعهد في الشرع بإباحة قتل المسلم بغير حق

جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يتدفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجب في الملام أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوها أيضا فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصفر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يتدفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني أن الثقلين يوجب العمل بالملام فرقان فرقة توجب العمل بالملام بشرط شهادة الأصول بمعنى أن يقال بقوانين الشرع فبطا بها سائما عن المناقضة أعنى إبطال نفسه بآخر ونص أو إجماع أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعنى إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاف ذكورا الخيل فلا تجب إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد العرض على الأصول تركية بمنزلة العرض على المزيك وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى أنه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملام بمجرد كونه محيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والأوصاف التي تعرف عليها بمجرد الإحالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو الخيل ومعناه تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر وأولاً بل يثبت الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخفى أما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم واعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فان ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يثبت الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ماعل الغاؤه وإلى مالم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم إلى ملام ثم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه وإلى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فردود اتفاقا وإن كان ملائما فقد صرح الإمام الحرمين والإمام الغزالي رحمه الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شرطا ثلاثة أن تكون ضرورية لاحاجة وقطعية لازمنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص بفتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظني وإلقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لأن المصلحة جزئية فاللائم معين الصفر المعتبر في جنس الولاية إجماعا وكنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكنس الجنابة الممد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما بعراض بنقيض مقصود الفاعل فيحكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصود وهو الارت فحكم بدماره فهذا الوجه متناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهي عن الفعل الحرام لكن لم يشده له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وماعل الغاؤه كعتيين إيجاب الصوم في الكفارة على من يسئل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع قاله الإمام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وسجة ومنها ما شهد ببطالانه كعتيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما يشده لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخسة الضرورية وكل ما يوقها فهي مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخيل أو المناسب في باب القياس أردناه بهذا الجنس والمصالح

لكن وجد اعتبار ضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم أن نقد المصلحة يكونها ضرورة قطعية كلية كالوترس الكفار  
 بجمع من المسلمين ونعلم أن ألو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلهم ولورمينا الترس بخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لأن  
 صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين (٧٢) داعية إلى جواز الرى إلى الترس وتكون قطعية لأن حصول المصلحة وهى

صيانة الدين ونفوس عامة  
 المسلمين رى الترس تكون  
 قطعية لا ظنية كحصول  
 المصلحة في رخص السفر  
 فان السفر مظنة المشقة  
 وتكون كلية لأن  
 استخلاص عامة المسلمين  
 مصلحة كلية فخرج بقيد  
 الضرورة ما لو ترس الكافرون  
 في قلعة مسلم لا يحل رى  
 الترس وبالقضية ما لم نعلم  
 تسلطهم أن تركنا رى الترس  
 وبالكلية ما إذا لم تكن  
 المصلحة كلية كما إذا كانت  
 جماعة في سفينة ونقلت  
 السفينة فان طرحنا البعض  
 في البحر نجاة الباقي لا يجوز  
 طرحهم لأن المصلحة غير  
 كلية لأنه على تقدير ترك  
 الطرح لانهلك إلا جماعة  
 مخصوصة وفي الترس  
 لو تركنا الرى لقتلوا كافة  
 المسلمين مع الاسارى  
 (والتأثير عندنا أن يثبت  
 بنص أو إجماع اعتبار  
 نوعه أو جنسه في نوعه أو  
 جنسه) أى نوع الوصف  
 أو جنسه في نوع الحكم أو  
 جنسه ( والمراد بالجنس  
 هنا الجنس القريب كالسكر  
 في الحرمة) هذا نظير اعتبار

الحاجة أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجزى بحرى وضع الشرع  
 بالرى وإذا اعتضد بأصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعدنى أن يؤدى اليها رى مجتهد وأن لم يشهد  
 له أصل معين كافى مسألة الترس فاننا نعلم قطعا بأدلة خارجية عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كنهه  
 بالكلية لكن قتل من لم يذنب غير لم يشهد له أصل معين ونحن إنما نجوز عند القطع وأظن قريب من  
 القطع وهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا أن  
 الشرع يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وإن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ مدم مسلم واحد وهذا وان سميته  
 مصلحة مرسله لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة  
 بالكتاب والسنة والإجماع ولأن كون هذا المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من  
 الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتقاريق الامارات سميته مصلحة مرسله لا قياسا إذ القياس أصل معين  
 وقال بعد ما قسم المناسب إلى مؤثرو ملائم وغريب أن المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين  
 فيقبل قطعا وتناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض  
 له بنقيض قصدو متناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين  
 وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا في محل الاجتهاد (قوله) لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي  
 استباحة المحرمات) (أورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو أن هذا اعتبار للجنس لا بعد  
 وهو غير كاف في الملايم فالأولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع  
 التكليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله) والتأثير عندنا) إنما قال عندنا لأنه عند أصحاب الشافعى رحمه الله  
 تعالى أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام  
 الغزالي رحمه الله تعالى المؤثر مقبول بانفاق القايسين وقصر أبو زيد الدبوسى القياس عليه لكنه أورد  
 للوثر أمثلة عرف بها أن من قيل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها  
 وعين الحكم وجنسها أربعة أقسام الأول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذى يقال أنه نفى  
 معنى الأصل وهو المقطوع به الذى ربما يقر بمنكر والقياس إذا لارق إلا لا يتعد محل الثاني أن يظهر تأثير  
 عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم  
 المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذى سميته المناسب الغريب ثم  
 للجنسية مراتب عموما وخصوصا فن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والأعلى مقدم على الأسفل  
 والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس  
 بالقرين ليميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لثلاثيهم المراد هو الوصف والحكم مع  
 خصوصية محل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بما فهم أن الخصوصية مدخلة في العلية فالمراد  
 بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق  
 الحكم لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يفرق بين علية  
 السكر للحرمة وعلية الضرورة وللتخفيف فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من البلية أى النوع الذى هو

النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تجمعت الحديث) هذا  
 نظير اعتبار الجنس في النوع) (فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكمقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى  
 البكر الصغيرة بالصف) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة  
 سؤر المرأة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف

الوصف

[illegible]

وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرج ( كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية وجنبه اعتبارا في جنسها فان جنبه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالجنون مثلا وقر عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسما واحدا منها مركب من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع (٧٤) ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركباً (قد سمي البعض

أول الاربعة غريباً والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الأصل وهي أعم من أولى الاربعة مطلقاً) أى شهادة الأصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لأنه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (و بينهما وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) أى قد يوجد شهادة الأصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الأصل وقد يوجدان معاً (فالتمثيل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تمليلاً لقياساً وعند البعض هو قياس أيضاً وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريباً أيضاً)

مقام الآخر فان التراب معطر في بعض الاحوال بحسب نشف التجاسات وأيضاً بعد وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف القوت لا يؤثر في النوع أى في التيمم من حيث أنه تيمم والمركب ماسوى اعتبار الجنس في النوع كافي للتيمم إذا لم يجد الماء يحتاج إلى شربة فان العجز الحكيم بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج إليه شرعاً مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلا تجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضاً عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أى في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لأن العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب ماسوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة بضاحرة المقر بان و لجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب ماسوى اعتبار الجنس في الجنس يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضاً علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن يكون في الصلاة أو خارجها و لجنسه وهو الخروج من السيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقاً وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سائر الطواف فان الطواف علة لطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام أهما من الطوافين و جنسه هو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عن علة للطهارة كآبار الفوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطلقاً فانه من حيث أنه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث أنه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث أنه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في مال الحاجة إلى بهاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السيلين كافي اليدوى آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالةها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج إلى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى أن قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خبير بأننا إنما يستقيم قياسى اعتبار النوع في النوع أنه أقوى الكل لكونه بمنزلة النفس حتى يكاد يقر به متكرراً والقياس لا يفرق إلا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية رحمهم الله تعالى ان المناسب القريب ما يؤثر في نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الرابا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية الرابا ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المغمومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقروناً بشهادة الأصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الأصل ان يكون للحكم المحلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد أنه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكرنا ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الأصل فصار

والأما الخلاف في تسميته قياساً وشهادة الأصل قد توجد بدون الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقاً وقد توجد بدون أخيرى الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريباً أى يسمى الوصف الذى يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريباً فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أولاً (وأما اعتبارنا التأثير لأنه) أى القياس (أمر شرعى فيعتبر فيه) أى فى القياس (اعتبار الشارع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه (ولأن العلل المنقولة ليست الأمثلة كقوله عليه الصلاة والسلام أنها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله في المستحاضة أنه دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً فيكون له

الحاصل أن كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الأصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الأصل بل قد يجتمعان وقد يفرقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتمثيل بالوصف الذى اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياساً لا محالة لأن الحكم المعلل مقيس والأصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه إذا كان مع شهادة الأصل وأما إذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالإتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياساً وعند بعضهم يكون استدلالاً بعلّة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله تعالى أن التعليل بالعلّة المتعدية يكون قياساً وبالعلّة القاصرة لا يكون قياساً بل يكون بيان علّة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الأصح عندى أنه قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وبما يقع الاستغناء عنه في ذلك فلا يقبل عندنا أى لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل ما لم يكن ملائماً فإن قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الأنواع الأربعة فالغريب لا يكون ملائماً قلت أجد الأنواع واعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والعنبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائماً فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غريباً والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود إذا لم يكن ملائماً خلافاً لأصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى في أثناء كلامه إلى إثبات شهادة الأصل بدون التأثير بأنها قد توجد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في النوع لسكونها أعم منها مطلقاً وبدون الأخيرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لسكونها أعم منها من وجه فوجد بدون التأثير في الجلة لا تحصر في الأنواع الأربعة وما يتركب منها وفيه نظر لأن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الأولين باعتبار أن يوجد في الأخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وإنما اعتبرنا التأثير) في العلة لوجوب العمل بالقياس وجهين أحدهما أن القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما أن الاقضية المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة وأجيب عن الأول أن يكون القياس أمراً شرعياً لا يقتضى إلا أن يكون له أصل في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فرستم به التأثير فممنوع ولم لا يسكني الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر يا ضا عن الثاني بأنه لا يدل إلا على أن الاقضية المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى أن في كثير من الاقضية المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوده وأخرو الظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعنه أن يكون الوصف مناسباً ملائماً لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى ذكره

تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام أريت لو تمحضت بماء الحديث

المصنف رحمه الله تعالى أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن  
 تقريرهم التأثير في الأمثلة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام إن آمن الطوافين لجنس الطوف وهو  
 الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف وإثبات الطهارة ورفع النجاسة كإن أكل الميتة في الخمصة فانه  
 لا يجب عليه غسل اليد والقدم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها  
 إلا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة في قوله عليه الصلاة والسلام  
 أنهم عرقا انفجر لا انفجار الدم ووصوله إلى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب  
 طهارة في عدم كون انفجار الدم حيفا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف أما في وجوب الطهارة  
 فلأن العبد يصلح للقيام بين يدي الرب الاطهار وأما في عدم كونه حيفا فلأن الحيفا دم ثبت عادة راتية  
 في نبات آدم خلته الله تعالى في أرحامهم وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيفا موقعا في  
 الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضا فلا نه ليس في وسعها المساك كورده فيكون له  
 تأثير في التخفيف بأن يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة وإن زوجت  
 عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدأ ولم تفرغ الصلاة قطعاً وفي قوله عليه الصلاة والسلام  
 أريت لو تهمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك لعدم قضاء الشئتين أثر في عدم انتقاض الصوم فبما  
 أن التهمضة مقدمة شهوة البطن وليس في معنى الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى  
 الجماع لاصورة لعدم الإلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الأمثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى  
 اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وكغير المذكورات من أقسية النبي عليه السلام وأقسية  
 الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أريت لو  
 تهمضت بماء ثم بجمته أكنت شاربته كذا أوردته غير الإسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره أن هذا لتعليل  
 بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأموال والأنام فكانت رسوخاً بمنزلة الماء المستعمل فكان الأمتناع من  
 شرب الماء المستعمل أخذ بمآلى الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم ولا كرام اختصاص  
 بمآلى الأمور وكما اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الجدمع الأخوة واحتج كل فريق بمشتمل  
 على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه إنما  
 مثل الجدمع الأخوة مثل شجرة أنبت غصناً ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من  
 القرب بين الفرعين والأصل لأن الغصن بين الفرعين والأصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي  
 رجحان الآخر على الجد الآن بين الفرعين والأصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكان  
 لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجدمع الأخوين كشل نهر ينشعب  
 من وادئ ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الأخوين كشل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين  
 المتشعبين من الوادئ أكثر من القرب بين الوادئ والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى  
 عنه ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً باعتبار أحد طرفي القرابة وهو طرف  
 الاصله بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى هذا) الأصل وهو اعتبار التأثير جزئياً في أقسية  
 في المسائل المختلف فيها فقلنا بالعلل المؤثرة فإن للسبح أثر في التخفيف فانه أيسر من الفصل ويتأدى  
 به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كافي المغسولات بخلاف الركنية فانه لا أثر لها في التكرار  
 وإبطال التخفيف وكون التثنية سنة اللهم الآن يقال أن الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب  
 الاحتياط فينا سبب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في إثبات الولاية فان  
 ولاية النكاح لم تشرع إلا على وجه النظر البولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في

وغيرها من أقسية الرسول  
 عليه السلام والصحابة  
 رضي الله تعالى عنهم وعلى  
 هذا قلنا مسح الرأس مسح  
 فلا يسر تثليثه كسح الخف  
 لأن كونه مسحا مؤثراً في  
 التخفيف حتى لم يستوعب  
 محله وأما قوله ركن فيسن  
 تثليثه كما في سائر الأركان  
 فغير معقول وكذا جعلنا  
 الصغر علة للولاية بخلاف  
 البكارة وأيضا قلنا صوم  
 رمضان متعين فلا يجب  
 التعيين وقد ظهر تأثيره  
 أي تأثير المتعين في عدم  
 التعيين (في الودائع  
 والمضروب) فان رد الوديعة  
 والمضروب واجب عليه ولا  
 يجب عليه رد غيره هذا ولا  
 كان هذا الرد متعيناً لا  
 يجب عليه تعيينه بأن يقول  
 هذا الرد هو رد الوديعة  
 فان ردّها مطلقاً يصرف  
 إلى الواجب عليه وهو رد  
 الوديعة (وفي النفل) فانه  
 إذا نوى في غير رمضان صوماً  
 مطلقاً ينصرف إلى النفل  
 لتعيينه في رمضان ينصرف  
 إلى صوم رمضان لتعيينه  
 (فان فرض رمضان فيه  
 كالنفل في غيره



وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه) أى على العلية في القياس (وهو أن يقول العلة إما هذا أو هذا والاخير أن باطلان فتعين الأول فإن لم يكن حاصرا لا يقبل وإن كان حاصرا بأن ثبت عدم علية الغير) أى غير هذه الأشياء التي رددتها (بالإجماع مثلا) إنما قال مثلا لأنه يمكن أن يثبت عدم علية الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كجامعهم (٧٧) على أن علة الولاية إما الصغر أو البكارة فهذا

إجماع على نفي ما عداهما  
وبتقيق المناط وهو أن  
يبين عدم علية الفارق  
لثبوت علية المشترك (   
الفارق هو الوصف الذي  
يوجد في الأصل دون  
الفرع والمشارك هو الوصف  
الذي يوجد فيهما (وعلاؤنا  
رحمهم الله لم يتعرضوا  
لهذين فإنه على تقدير  
قبولهما يكون مرجعهما  
إلى النص أو الإجماع أو  
المناسبة بالدوران وهو  
باطل عندنا ففسره بعضهم  
بأنه وجود الحكم في كل  
صور وجود الوصف وزاد  
بعضهم العدم عند العدم  
وشرط بعضهم قياس النص  
في الحالين ( أى في حال  
وجود الوصف وعدمه  
(ولا حكم له نظيره ان المرء  
إذا قام إلى الصلاة وهو  
متوضئ لا يجب عليه الوضوء  
وإذا قدمه هو محدث يجب  
فعل أن الوجوب دائر ارفع  
الحادث) فانا قد وجدنا  
وجوب الوضوء اذا ترفع  
الحادث وجودا وعدما  
والنص موجود في الحالين  
أى حال وجود الحادث وحال  
عدمه ولا حكم له لأن النص  
يوجب أنه كلما وجد القيام

الصغرون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان موثري إسقاط وجوب التعيين لأن أصل التنية في العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاممة بحيث لا تراجم لإحاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية لأنه لا يعقل تأخيرها في إيجاب التعيين (قوله وبعض العلماء) قد اشتهر فيها بين الأصوليين أن من مسالك العلة السبب والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكتفي بذلك أن يقول بحيث فلم أجسد سوى هذه الأوصاف ويصدق لأن عدالته وتدنيه بما يغلب ظن عدم غيره ذلوا وجدنا مخي عليه أولان الأصل عدم الغير وحيثئذ للمعارض أن يبين وصفا آخر وعلى المستدل أن يبطل علية وإلا لما ثبت الحصر فبما أحصاه فيلزم أن ينهما إبطال علية بعض الأوصاف ويكتفي بذلك أيضا الظن وذلك بوجوده الأول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانقضاء الثاني كون الوصف ماعلم الغاؤه في الشرع أما مطلقا كاختلاف بالظن والقصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العلق الثالث عدم ظهور المناسبة فيمكن للمستدل أن يقول بحيث فلم أجده مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه عدل أخبر عما لا طريق إلى معرفته الاخره وحيثئذ للمعارض أن يدعي ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل أنه علة ويحتاج إلى الترجيع والمنسكون بالسبب والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكتفي بعدم أن الأصل في النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح أو وجوبها كما هو مذهب المعتزلة وأما فضلا كما هو مذهب غيرهم ولوسلم عدم السكينة فالتعليل هو الغالب في الأحكام والحق الفرد بالآدم الأغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا السلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الإخالة هي المناسبة وهي المسعى بتخريج المناط أى تنقيح ماعلق الشارع الحكم بهوماً له إلى التقسيم بأنه لا بد للحكم من علة وهي إما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة وذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم أى علة ما أن يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجها أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع أو ما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي أنه لا مدخل في وجوب الكفارة أكنه ذلك الشخص أو من الاعراب إلى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عايدا وهذا النوع وإن أقربه أكثر منكرى القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علة كالنظر في إثبات كون السكر علة لحرمة الخروء في الرتبة دون النوعين الأولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله بالدوران) احتج بعض الأصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجودا وبسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما وبسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم إذا

إلى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب أعتقد القائلين بالمفهوم فظاهروا ما عندنا فلان الأصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين أما حال عدم الحادث فإن ظاهر النص يوجب أنه إذا وجد القيام مع عدم الحادث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحادث فلا نه ينبغي أنه إذا لم يقم إلى الصلاة مع وجود الحادث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم

فلأن هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلأن عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على عدم الأصل لكن جعل هذا الحكم حكماً النص مجازاً فلم يهَذَا عليه الحدث إذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلاً (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القاب (٧٨) ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى مقي

يعقل قلنا نعم في حقه تعالى أما في حق العباد فاتهم ميتون بنسبة الأحكام إلى العلل كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت باجله فلا بد من التميز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لأنه قد يقع اتفاقاً وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضاً (أى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية) لأن التخلف لما منع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم أن تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدح في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلأن الشيء يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه مانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فإن العلة بمحسوس ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءاً للعلية فحق قولنا أن التخلف لما منع لا يقدح فيها أن التخلف

كان مسكراً وتزول حرمة إذا زال إسكاره بصبر ورته وخلو شرط البعض وجود النص في حائق وجود الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أى للنص وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للمصير إذا اشتد ويسمى خمر أو تزول عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة على الاسم وتعين عليه الوصف والامتناع الحكم عن النص (قوله) لكن جعل هذا الحكم حكماً النص مجازاً) جواب عما يقال إن هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة إذ لا يكون النص قائماً عند الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حقتن موجب لا نقياً ولا انبائاً ولا يتناول أصلاً مثلاً إذا لم يقم إلى الصلاة بل قد علم يتناول النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجود فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله) فإنه يحل القضاء وهو غضبان) يعني أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب أما بطريق مفهوم المخالفة أو الإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً (قوله) والوجود عند الوجود) كان الأحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يقيدها في العلية لأنها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال إذا وجد الدوران مع غير مانع من العلية من معية كافي المتضابقين أو تأخر كافي في الملوك والعلية أو غيرهما كافي شرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما إذا ادعى إنسان باسم غضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأق منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويحجب عنه بأن النزاع إنما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتهم من المثلات ممنوع إذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك أما بما تبحث عنه فلم يوجد وأما الآن الأصل عدمه لما حصل الظن غايته أنه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال إن هذا إنكار للضرورة وقدح في جميع التجريبات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتهم وأهل النظر المجتمعين على ذلك حتى كاد يجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويحجب بأن الأحكام العقلية لا تختلف باختلاف الأحوال بخلاف الأحكام الشرعية البنية على المصالح فلا بدق بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع إذ في القول بالطرد دفع لباب الجمل والتصرف في الشرع (قوله) ولا يشترط لها أيضاً) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند الوجود والعلية الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمام حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلّة أخرى كالحديث ثبتت خروج التجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما أن عدم الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة محالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله) وقيام النص) إشارة إلى

لما منع لا يقدح في كون الوصف جزءاً للعلية (ولا يشترط عدم العدم لأنه قد يوجد بعلّة أخرى وقيام النص في الحالين ولا حكمه بطلان أمر لا يوجد ألتادراً فكيف يجعل أصلاً في باب القياس وأيضاً هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه ثبت الحدث بالنص لأن ذكره في الخلف ذكر في الأصل ولأن المعنى إذا قتم من مضاعفكم والنوم دليل الحدث ولما كان المأمراً مطعراً دل على قيام التجاسة فاكنتي) أى في الماء يعني

في إيجاب الوضوء (بدلالة النص) أى على وجود الحدث (واختار في (٧٩) التيمم (التصريح) أى بوجود الحدث وهو

قوله تعالى أو جاء أحدكم من الغائط إلى قوله تيمموا (وأيضا فيه إيماء) أى في النص إشارة إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه إتيان الظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم (والغضب لا يوجد بشغل القلب ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه) هذا يمنع لقوله فإنه على القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا ذكر أن النص قائم في الحالين ولا حكم للمتنوع أما حال وجود الوصف فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساري بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغیر الغضب فيثبت التساري بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد إلا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا في هوم من أدلة الشرع بأن يثبت عليه ثبوت العلية على أن وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المأثور المذكور من قيام النص في الحالين مع عدم حكمه ما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتهاء الحدث وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبإيماء من وجهين أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الأصل وهو الوضوء إذ البدل لا يفارق الأصل بسببه وإنما يفارقه بحاله بأن يجب في حال لا يجب فيها الأصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث واثنيهما أن العمل بظاهر النص معتذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أى إذا قمتم من مضامكم أو إذا أردتم القيام إلى الصلاة عشرين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر أنه من قبيل المضمر وإطلاق دلالة النص عليه أما لغوى بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع لا يعتمد على النوم دلالة لا عبرة وهذا أنسب فان قيل البدل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلما عكست أحجب بوجهين الأول أن الماء مظهر بنفسه فاجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكيمية المفترقة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقتضى ساقية حدث فصريح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محدثا نظر إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والإجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بتحقيقه الأمر وعلى التنب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدن فصرح معه بذلك الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء في تركيبيهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للحدث إيجابا وبغيره ندباً لأنه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فإن قلت مبنى هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أى لو سلم أن العلة هي الحدث فبمى تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلانا لا نسلم انتهاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وإنما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف الغضبان صيغة مبالغة بمعنى المعتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن الكل يبنى بانتفاء البعض إلا أنه تعرض في الشرح لحال عدمه أيضا بآية لتحقيق المقصود يعنى أن لا نسلم أن حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وإنما يكون كذلك لو تحقق شرط انقضاء مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن التعدية حكم لازم للتعليل عند ناجز عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز زيادة القبول وسرعة الوصول والإطلاء على حكمه الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكل في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة الأول إثبات السبب أو وصفه الثاني إثبات الشرط أو وصفه الثالث إثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر مماثلة في التعليل فالعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل إثبات سبب أو صفته لأنه إثبات النص حيث ندنا الأعلى عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله أن النص قائم في الحالين ولا حكم له (فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة

كأحداث تصرف موجب للهلك) أى لا يجوز بالقياس أحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراد محرم النساء بالنص وهو نهى عن الربا والزريبة) جواب إشكال وهو أنكم أنتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أى بدون الكل والوزن فاجاب بأن هذا النص وهو قول الراوى نهى النبي ﷺ عن الربا والزريبة والرابة والشك والمراد بالية هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده (٨٠) موجود أو قد باع نسيتة لأن للنقد مزية على النسيتة (وكون الأكل

والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حقيقتا إشكال (وصفتها) بالجر أى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم في الأناعام ولا ثبات الشرط أو صفة كالشهود في التكااح) هذا نظير اثبات الشرط (وككونهم رجالا أو غنطلة) نظير اثبات صفة الشرط (ولا ثبات الحكم أو صفة كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لأن فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقاض في بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لاشتراط التقاض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازه بدو نه أصلا) أى لجواز البيع بدون التقاض عندنا أصلا (وهو بيع سائر

الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى أو صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لأن هذا إبطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم أو صفة ابتداء لأنه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه إلى عمل آخر سواء كان الحكم لاثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل أن التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولا ثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جاز بالاتفاق واختلفا فى التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع معنى أنه إذا ثبت نص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطاً لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل الواطئة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا للصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار غير الإسلام رحمه الله وانباعه فلذا احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى أنها تجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل فى الشرع وتمتع إن لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن يجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا فى الحكم دون السبب أو الشرط فمتنوع بل يتصور فى الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فسلو الجميع سواء فى أنه لا يثبت شيء به بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله) ولقولنا الجنس قد توهم) ورود الإشكال بأنكم أنتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعليه الأكل والشرب لوجوب الكفارة وعليه القتل بالمثل لوجوب القصاص عندنا أى يوسف وغيرهما الله فاجاب بأنم ثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الأول ودلالة فى الأخير من على ما سبق فى بحث دلالة النص ولم يورد غير الإسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالأكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لأن جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على أن القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لاعلى أنه لا يجرى فى الأسباب والشروط لأن مذهب غير الإسلام رحمه الله أنه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس إذا وجد له أصل فى الشرع ومنها الواقع أصل للأكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم أن يورد هذا إشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وإنما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك أنه اختار أنه لا يصح اثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثل إشكالا فاجاب بأننا لا نبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين أن السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد

السلع) فالعاصل أن اشتراط التقاض عند الشافعى رحمه الله وإن كان اثبات الشرط أنه يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح الا لتعدية هذا ما قالوا) إنما قلت هذا لأن ثقلت هذا الفصل عن أصول الامام غير الإسلام رحمه الله ولم أدر ما رده فان أراد أن القياس لا يجرى فى هذه الأشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وإنما نكرنا هذه الجملة إذ لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به وإن أراد أنه لا يصح التعليل فى هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل

وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فإنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع (٨١) بعله متحدة (والحق إثبات العلة أنه ان

لا غير وأما مسألة حرمة الرابا بالجنس فأوردناها غير الإسلام رحمه الله مثلا لا إشكال فقال أما تفسير القسم الأول  
أى بيان إثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس ما نفرد أنه يحرم النسبة وهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم  
فلم يصح إثباته ولا نفيه بالرأى إلا بما وجد أصلا نقيسه عليه بل يجب السلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو  
اقتضاء وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الحالى عن العوض وقد بينا أن العلة هى القدر والجنس  
ووجدنا حرمة الرابا حكما يسوى فيه شبهة بحقيقة ما روى أن النبي ﷺ نهى عن الرابا والرية واللاجماع  
على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى  
النسبة شبهة الفضل وهى الحلول إذ التقدير من النسبة وهذا وإن كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت  
بصنع العبد فاعتبر كائى من الخطأ العقلية بغير العقلية لاسكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة  
فانه ثبت بصنع الله تعالى لئلا يغفل عفو العذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس أخذ الجنس شبهة  
العلة من حيث أنه شرط العلة فثبتا به شبهة الرابا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسبة بدلالة النص  
الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق) فى مسألة إثبات العلة أنه إن ثبت عليه شيء  
لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملاما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى انقرا أو  
الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس لأن العلة بالحقبة هو ذلك  
المعنى المشترك بين الشئين وقد ثبت عليه بما هو من مسائل العلة فتكون العلة واحدة تعدد باعتبار الحمل مثلا  
إذا ثبت أن الواقع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هناك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هى  
هناك الحرمة وهو موجود فى كل فيحكم بها نعتا لوجوب الكفارة وإن لم يثبت أن عليه ذلك الشيء للحكم  
مبنى على اشتباهه على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم يصح الحكم بعليه شيء آخر  
يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لأنه تعليل بالمرسل فلم يثبت تأييد ذلك المعنى المناسب  
ولا ملامته وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا  
يجوز عند من يشترط التأثير والملائمة (قوله فصل) فى الاستحسان هو فى اللغة العتس حسنا وقد كثر فيه  
الدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة  
وقلة الجبالة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما ستبينه والقائلون بأن  
من استحسنت فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع  
لذلك الحكم حيث لم يأخذ من الشارع والحق أنه لا يوجد فى الاستحسان ما يصلح لعلل النزاع إذ ليس  
النزاع فى التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيبتغون أحسنه وقال  
النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان  
فى دخول الحمام وشرب الماء من يد السماء ونحو ذلك وعن الشافعى رحمه الله أنه قال استحسنت فى المتعة  
أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء للكبائين من نجوم الكتائب وأما من جهة المعنى فقد قيل هو  
دليل يتقدم فى نفس المجتهد يسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقضاء الثبوت فلا نزاع فى أنه يجب عليه  
العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو العدول  
عن قياس إلى قياس أقوى وقيل العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع فى قبول ذلك وقيل تخصيص  
القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخى رحمه الله هو العدول فى مسألة عن مثل  
ما حكم به فى نظرنا إلى خلافه بوجهه أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصرى  
هو ترك وجهه من وجوه الاجتهاد غير شامل لفظا بوجهه أقوى منه وهو فى حكم الطارىء

(١١ - توضيح ٢) جهلهم فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات وإن أنكروا من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نعى به دليلا من الأدلة المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى ويعمل به إذا كان أقوى من القياس

الجلي فلامنى لانكاره (لانه اما بالاثركالصور والإجارة بقاء الصوم في النسيان واما بالإجماع كالاستنحاض واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكر واهله) أى القياس الخفي (قسمين الأول ما قوى أثره) أى تأثيره (والثاني ما ظهر صحتة وخفي فساده) أى إذا نظر إليه بادية النظر نرى صحتة ثم إذا تأملنا حتى التأمل علمنا أنه فاسد (وللقياس) أى القياس الجلي (قدبان ما ضعف أثره وما ظهر فساده وخفي صحتة فأول ذلك راجع على أول هذا) أى القسم الأول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجع على القسم الأول من القياس الخفي فلا وهو ما ضعف أثره وأعلم أن إذا ذكرنا (٨٢) القياس نريد به القياس الجلي وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا

على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاريء عن القياس فيما إذا قالوا لو تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه لا يمكن أن يكون ما نضيم معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت عبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لفظ على ما هو الإجماع وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجمل بمعناه مستحسنا حتى يبين المرامنة إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه بعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الإقام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وورد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التسك به والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع (قوله) وذكر واهله (قسمين الصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد وهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الخفي خفاؤها بأن يتضمن إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة وجها ناعلى وجه الاستحسان ثم الصحيح أن معنى الرجحان هنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى أنه الأول به حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالأول) يعنى أن سور سباع الطير من البازي والصقرو نحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالنهد والذئب مخالطة بالأمم المتولد من لحم نجس فإن اختيار المحققين أن لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالذكاة لأن الحرمة فيما يصلح للغذاء إذ لم تكن للضرورة والاستنبات أو الاحترام آية النجاسة إلا أنما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والمصّب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبهه هنا مات فيه فارة لجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقية بأن حرم أكله تنجس لما به لكن جل بيعة والانفعا به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لأن الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيما إلى القياس وهذا قياس ضعيف الأثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعنى مخالطة وقد قبله استحسان قوى الأثر يقتضى طهارة سورها لأنها شرب بالمقار على سبيل الأخذ من الابتلاع والمنقار عظم طاهر لا نجاف لارطوبته فلا يتنجس الماء بملاقاة فيكون سور طاهر كسور الآدمي ولما كونه لا يندم العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجاسة في الآلة الشاربه إلا أنه يكره لما أن سباع الطيور لا يمتزج عن الميتة والنجاسة كالذباحة المتحللة (قوله والثاني) لما كان عدم نادى بالصحة

نفس هذا الاصطلاح (لأن المعبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أى القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحتة راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحتة وخفي فساده (فالأول) وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس (كسور سباع الطير فإنه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لا بما تشرب بغيره طاهر وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لأنه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر كما استحسانا لأن الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للتكبرين وأعلم أنهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدنى خصوصية الأول بالقياس والثاني بالاستحسان فلماذا أوردت مثلا آخر وهو قوله (وإذا اختلفا في ذراع المسلم في القياس يتحالفان لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف في الاستحسان لأنهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن علمنا بالصحة الباطنة للقياس وهي أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) أعلم أنه إذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم في القياس يتحالفان وفي

الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم إذا نظرنا علنا أنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لأنهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وإذا كان الذراع وصفاً والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الأول فيكون هذا استحساناً الأول قياساً هذا ما ذكره وأعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلاً وقلت (وبالتقسيم العقلي ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقوي وعند التعارض لا يرجع الاستحسان إلا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوي الأثر أما في الصور الثلاث الأخرى فالقياس راجح على الاستحسان أما إذا كان القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح وأما إذا كانا قوين فالقياس يرجح لظهوره وأما إذا كانا ضعيفين فاما أن يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره فلماذا أوردت (٨٣) الحكم الثمين وهو أن الاستحسان لا يرجح

على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجع في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن فاسد عما وصحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من القياس يرجع على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان أى صحيح الظاهر والباطن يرجع عليهما أى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسوه ثانيه مردود أى نافي الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسوه ثالثاً وبينهم وبين أخرى القياس ان وقع مع خلاف

المأمور به بالاثنيان بغير المأمور به أمراً جلياً وعكسه أمر أخفى اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدي السجدة بالركوع قياساً وعدم تأديها به استحساناً ونقل عنه في توجيه ذلك أنه إذا جاز إقامة الركوع مقام السجدة ذكر لما بينهما من المناسبة أعني اشتغالها على التعظيم والانحناء لجاز إقامته مقامه فعلاً لتلك المناسبة وهذا أمر جلي تسبق إليه الافهام فيكون قياساً إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلواتية لا تأدى بالركوع لأن الأمر بالشئ يقتضى حسنة لذاته فيكون مطلوباً بالعين فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة إلى الأول فيكون استحساناً وفيه نظر فلا يخفى أن عدم تأدي المأمور به بغيره قياساً على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديها به بقياس على جواز إقامة اسم الشئ مقام اسم غيره أو الأقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في الواجب بالثلاثة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صرح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعاً أى سقط ساجداً فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تمدد الحقيقة وصحة خفية هي أن سجدة الثلاثة لم تجب قرباً مقصوداً ولهذا لا تلزم بالاندر كالطهارة وإنما المقصود هو التواضع وخالفته المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة إلا أن المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي أن لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريم وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع أنه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفى يسمى استحساناً وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساوياً بالمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة الثلاثة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كاستسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لأنه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلواتية فإنها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله) بالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

النوع فظاهر فساد بادي النظر لكن إذا توكلت بين صحت أقوى مما كان على العكس) أعلم أن التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسوه وبين كل واحد من أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين إحداً ما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان فاسد الباطن من القياس فلا شك أن ما ظهر فساد بادي النظر لكن إذا توكلت بين صحت أقوى مما كان على العكس سواء كان قياساً أو استحساناً (ومع اتحاد الأول أسكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو أن يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياساً كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياساً كذلك يكون القياس راجحاً في الصورتين وإنما قلنا أن أسكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحاً في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفان الاوصاف علة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع وجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جلياً أو خفياً لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفاً آخر علة لقبض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتأقض وهذا محال على الشارع (٨٤) تعالى وتقدس فلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع يمنع وإنما يقع

التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد فالعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكرنا من حيث القوة والضنف فتعد التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضاً) لأنه لا يتخلو أمان يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا تؤمل حتى التأمل يتبين صحته أو يتبين فسادها وإذا كانت القسمة متحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعاً (والمستحسن بالقياس الحنفى يعنى لا المستحسن بغيره نظيره أن في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياساً لأنه المنكر وعليهما قياساً خفياً لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أى إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

الأول فاما أن يكونا في الأثر أو ضعيفي الأثر أو القياس قويا أو الاستحسان ضعيفاً أو بالعكس في الرابع يرجع الاستحسان قطعاً وفي الثلاثة الباقية يدين عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس في الأول والثالث متعين لأن الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الأقسام تكون باعتبار خفائها لأنه لا يشك بما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى من أن سميئاً ما ضعف أثره قياساً وما قوى أثره استحساناً أو بما باعتبار الثالث فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جلياً بمعنى سبق الأفهام إليه والاستحسان خفياً بالإضافة إليه ويقع التعارض على عشرة وجوه حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجع على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة إلى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يرجع عليها لصحة ظاهره أو باطنه والثاني مردوداً مطلقاً لفساده ظاهره أو باطنه في أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك وكذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسعى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة ويرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد إقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة أن قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيداً بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أى بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو بلامنازع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لأن تدخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي واعتبار آخر أسهم أو قفل أو حرف واعتبار آخر معرب أو مبني أو غير ذلك نعم لو صرح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد القسمين مستدركاً (قوله والمستحسن) فتدبر أن الاستحسان دليل يقابل قياساً جلياً سواء كان أثراً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً خفياً فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الحنفى والمستحسن بغيره في الأول تعدى إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لأنه معدول به عين سنن القياس مثلاً إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لأنه المنكر وحده لأنه لا يدعى شيئاً حتى يكون البائع أيضاً منكراً فهذا قياس جلي على سائر الصفات لأنه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري أما قبل قبض المبيع في القياس الحنفى وهو أن البائع يشكر وجوب تسليم المبيع بما قرره المشتري من الثمن كما أن المشتري ينكر وجوب زيادة

التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد فالعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكرنا من حيث القوة والضنف فتعد التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضاً) لأنه لا يتخلو أمان يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا تؤمل حتى التأمل يتبين صحته أو يتبين فسادها وإذا كانت القسمة متحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعاً (والمستحسن بالقياس الحنفى يعنى لا المستحسن بغيره نظيره أن في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياساً لأنه المنكر وعليهما قياساً خفياً لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أى إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

تسليم المبيع بقض ما هو ثمن في زعم المشتري وإنما يخلف المشتري لأنه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهر المذكرة في المتن (فيعدى إلى الوارثين) أى إذا اختلفت أثار البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (وإلى الإجارة) أى إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفوا (وأما بعد القبض فتبوت بقوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف



التبايعان والسلمة قائمة تحالفا وترادفا ليعدى إلى الوارث وإلى حال هلاك السلمة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي (بعض الناس زعموا أن الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة إن ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا (فصل في دفع العلل المؤثرة) أى الاعتراضات الواردة على العلل (٨٥) المؤثرة (منه) النقض وهو وجود العلة في

صورة مع تخلف الحكم ودفعه بأربع طرق) أى الجواب عنه يكون بأربع طرق (الأول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فتوقض بالقليل فيمنع الخروج فيعوزكنا وجود ملك بدل المصوب بوجوب ملكه أو ملك المصوب لئلا يجمع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد (فتوقض بالمدير) أى إذا كان ملك بدل المصوب علة ملك المصوب في غضب المدير يكون كذلك لكن الحكم متخلف لأن المدير غير قابل للانتقال من ملك إلى ملك عندهم (فيمنع ملك بدله) أى ملك بدل المصوب بأن يمتنع المدير كون بدله بدل المصوب فإنه ليس بدل العين بل بدل اليد الفاتنة (فإن ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفاتنة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض) أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص

التي فتوجه العين على كل منهما كإسائر التصرفات فإن العين تكون على المنكر وأما بدقبض المبيع فبالأثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف التبايعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا فوجب التحالف قبل القبض يعمد إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعدموت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقود الحكم معقول وكذا يعمد إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لأن كلا منهما يصلح مدينا ومنكر أو إجارة تحتمل الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يعمد إلى الوارث ولا إلى حال هلاك السلمة لأنه غير معقول المعنى إذا اختلف البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلمة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادفا هو أيضا بعد التمسيد بقيام السلمة لأنه أن ارى بردد المأخوذ فظاهر أن أر بردد العقد فكذلك إذا الفسخ لا يراد إلا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق أن من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى قلت المعنى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب العين على المنكر في إسائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان العين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفى أضفت التعدية إليه إذ لا يوجد في الأصل الذي هو إسائر التصرفات عين المنكر بهذه الكيفية وهو أن توجه على المتنازعين في قضية واحدة (قوله) والاستحسان ليس من تخصيص العلة) هو ما توهمه البعض من أن القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي إسائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من إبطال تخصيص العلة وإنما قلنا أنه ليس من تخصيص العلة لأن انعدام الحكم في صورة الاستحسان إنما هو لانعدام العلة مثلا ووجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشار بقر لم يوجد ذلك في سباع الطير فأتى الحكم كذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الأثر بدليل قوئى هو قياس خفى قوى الأثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله) فصل في دفع العلل المؤثرة) أى الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أى الجواب عنها والمذكور هنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارض والجمهور على أن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو أن يقول المفضل التسوية بين الأصل والفرع فكأن العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكأن ظهور الحكم قد بآخري في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله) فتوقض بالقليل) يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثا لكان القليل الذى لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجيب باننا نسلم أنه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلد الساتر لها بخلاف السيلان فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج (قوله) أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة

نحو مسح الرأس مسح فلا يسلم فيه التثليث كسحق الخف وقض بالاستحسان فيمنع في الاستحسان المعنى الذى في المسح وهو أنه تطهير حكى غير معقول ولا لاجله) أى لاجل أنه تطهير حكى غير معقول (لا يسلم في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقود فلا يفيد) أى التثليث (في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستحسان والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو أن يمتنع تلف الحكم عن العلة في صور النقض

( وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للاتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الانلاف لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدير ومال الباغي فأجابوا في الأولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بأننا لنسلم حل الانلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل إنما تنفت بالبغي) أورد الإمام غير الإسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة للاتقاض فنوقض بالمستحاضة أن خروج النجاسة موجود فيها بدون الاتقاض وثانيها أن ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدير فأجاب غير الإسلام رحمه الله تعالى في الصورتين بأنهما تختلفان في الصورتين بالمانع فأقول هذا الجواب ليس دفعاً بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها أن حل الانلاف لإحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فإنه أن كل مال الغير في الخمصة لإحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي أن العادل إذا أُلغى مال الباغي حال القتال لإحياء المهجة لا يجب الضمان فحل الانلاف لإحياء المهجة ينافي العصمة فأجاب بأننا لنسلم أن حل الانلاف ينافي العصمة في مال الباغي فإن عصمة مال الباغي لم تنتف بعمل الانلاف بل بالبغي فأقول الظاهر أن الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فيثبت ذلك تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال أن المعلن ادعى حكماً أصلياً وهو العصمة مثلاً فإن الأصل في أموال المسلمين (٨٦) العصمة وهي لا ترتفع إلا بعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الأعارض

واحد: هو حل الانلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة أن حل الانلاف لا يصلح رافعاً للعصمة تبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي أن حل الانلاف رافع للعصمة في مال الباغي فأجاب بأن رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الانلاف بل الرافع هو الباغي فهذا لا يكون دفعاً بالحكم بل بيان أن علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقص شيء آخر هذا معنى

النص بالنسبة إلى المنصوص) بمعنى أن الوصف بواسطة معناه الغرر يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فإن كون المسح تطهيراً حكماً غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لعله لأنه الأصل بما هو نقي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسر فيه التثليل لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لأن التطهير فيه معقول إذ هو إزالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليل توكيد لذلك وبمعنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليل كراهيته ليسكون حكماً شرعياً فيعمل (قوله فأجاب في الأولين بالمانع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدير النظر له وعدم قابليته للملوكة بقي أن خروج دم الاستحاضة حدث إلا أنه أخرجه إلى ما بعده خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلافة أخرى بعد خروج الوقت بأنه بذلك الحدث إذا خرج الوقت ليس يحدث إجماعاً وكذا ملك بدل المغصوب بسبب ملك المغصوب أعني المدير كما في البيع حتى لو جمع بين قن ومدير صرح في القرن بحصته من القرن بخلاف الجمع بين قن وحر إلا أنه لم يثبت في المدير للمانع وأورد غير الإسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداءً بصاحب القويم وقال في شرحه أن هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير أن الحكم المدعى وجوب الضمان والذلة حل الانلاف والأصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقص هو مال الباغي وظاهر أنه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه إذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم وبضاحل الانلاف

قوله (والضابط المتنازع من هذه الصورة أن المعلن إذا ادعى حكماً أصلياً لا يرتفع إلا بعارض كالعصمة متنازع وليس في المتنازع فيه إلا عارض واحد وهو حل الانلاف وأثبت بالقياس أن هذا العارض لا يرتفع كما في الخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلاً فأجاب بأن الرافع شيء آخر فهذا بيان أن علة الحكم في صورة النقص شيء آخر) ويمكن أن يتكلف في أن تصوير هذه المسئلة نظيراً للدفع بالحكم ووجه أن يراد بالحكم عند منافاة حل الانلاف العصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياساً على الخمصة فنوقض بمال الباغي أن حل الانلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لأن الثابت فيه منافاة حل الانلاف للعصمة فأجاب بأن منافاة حل الانلاف للعصمة غير ثابتة فيه لأن العصمة لم تنتف في مال الباغي محل الانلاف بل إنما تنفت بالبغي هذا غاية التكافؤ ومع هذا لا يوجد النقص في هذه الصورة لأن النقص وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الانلاف لإحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته للعصمة لثبوت حل الانلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضاً فلاجل هذه المسادات في الأمثلة الثلاثة أورد مثلاً آخر في المتن فقال (وأنأورد للدفع بالحكم مثلاً وهو القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيليين فنوقض بالتييم) أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمتنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه أننا لنسلم عدم وجوب الوضوء في صور عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض نحو خارج نجس فيكون ناقضاً فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين السيليين وغيرهما

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر بصير عفوا فكذلك هاتما اعلم انه إن تيسر الدفع) أى دفع النفس (بهذه الطرق فيها والافان لم يوجد في صورة النفس مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم مانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول إنما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فتجمل (أص) عدم المانع جزأ العلة أو شرطا

لها لم في جواز تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس (على الأدلة اللفظية) فانه مخصوص عن القياس ولأن التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كافى العلل العقلية وذكر وأن جملة ما يوجب عدم الحكم (خمس) المسطور في كتبنا أنه ذكر القائلون بتخصيص العلة أن الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لما سيقى (مانع من انعقاد العلة كاقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما إذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كالإصابة السهم فدفعه الدرع وكختيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداواة وكختيار الرقبة أو من لزومه كما إذا خرج وامتد حتى صار طبعاً له وأمن وكختيار العيب فالخصيص ليس في الأولين بل في الثلاث (الأخر) لأن التخصيص ان توجد العلة وتختلف الحكم مانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير والثاني وهو أن يجعل نظير الدفع الحكم أن الحكم هو عدم منافاة حل الإلتلاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بأباحة قتله لإبقاء روح المصول عليه كافي المختصة والعلة حل الإلتلاف فنقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الإلتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المناقاة ضرورة تحقق المناقاة إذ سقطت العصمة ولم يوجب الضمان على المتلف فالجواب منع انتفاء الحكم في صورة النفس أى لا نسلم تحقق منافاة حل الإلتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المناقاة بتحقيق إلا أن العصمة انتفت بالبغي وعدم المناقاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الأسباب واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأن حل الإلتلاف ليس علة لعدم المناقاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المناقاة نقضاً وذلك لأنه لا يلائم عدم المناقاة وعدم سقوط العصمة فضلاً عن تأثيره فهو الجواب أن التعليل إنما هو على تقدير أن يجعل حل الإلتلاف علة مؤثرة ويكفي في التعليل الفرض والتقدير (قوله فانه) أى الخارج النجس حدث في السيلين لكن إذا استمر الخارج كما في الاستحاضة ولس البول صار عفواً وسقط حكم الحدث في تلك الحالة فضرورة توجه الخطاب بإداء الصلاة فكذلك هاتما أى في غير السيلين يكون حدثاً وبصير عند الاستمرار عفواً كافي الرعاف الدائم وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم وذلك لأن الناقض يدعى أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم إلى أن النقص غير مسموع على العلل المؤثرة لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع فلا تصور المناقاة فيه وهو جوازه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقص وحينئذ اندفع بأحد الطرق المذكورة تقديم التعليل وإلا فاما أن يوجد في صورة النفس مانع من ثبوت الحكم أو لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولاً بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثر ون ذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر واما قولاً بأن عدم المانع جزء العلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النفس مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزءها أو شرطها إلى هذا ذهب نفر الإسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى فتشايخ القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الأكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النفس عندهم يكون مستندا إلى عدم العلة وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجود الأول القياس على أن الأدلة اللفظية فكأن التخصيص لا يفتح في كون العام حجة كذلك النفس لا يفتح في كون الوصف علة الجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المعارضين وسره أن نسبة العام إلى أفرادها كنسبة العلة إلى موارده والنقص مانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني أن العلة في القياس الجمل شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها مانع هو دليل الاستحسان ولا نعتي بتخصيص العلة إلا هذا الثالث إن تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون مانع من ثبوت الحكم والمطل قد بين أنه مانع فيجب قبوله لأنه يبان أحد احتمالين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الحطب المطلق بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

وجود العلة في الأوليين من الصور الجنس ليس كذلك لأن العلة لم توجد فيه وفي الثلاث الأخرى العلة موجودة والحكم مختلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الأخرى فنزاع لم يبق في المتن أن الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفروق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة أن الخيار يثبت بالضرورة

المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكن مانعاً من قبيل المانع المتبرر بتخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعدم تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وغير عن موانع الحكم بوجوبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً أو تماماً والعلة في أقسام المانع هو الاستثناء والمذكور في التقويم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد وإلا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسماً خاصاً نظر إلى أن الحكم ابتداءً وتمازداً أو لا عبرة بالدوام في العلة بل التام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد أضافوا إليهما الحسين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصورته بمنزلة الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظراً لأنه إن أريد بالحكم القتل وهو غير ثابت وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بأن الحكم هو الجرح على وجه يفرض إلى القتل لعدم مقاومة المرمى فالإندمال مانع من تمام الحكم لحصول اللقاء وموافقاً بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فرأى فلا يمنع تحقق عدم المقاومة إلا أنه مادام حيًا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالإندمال ويحتمل أن يصير لازماً بإفضائه إلى القتل فإذا صار طبعاً فقد منع ذلك إفضاءه إلى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تمثيل مبنى على التسامح والإفرايم علة للبعض والمضى للصاغة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح (قوله) ولنا أن التخصيص أجاب عن الاحتجاج الأول بأن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعددتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية في الفرع أعني العمل لأن التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص لازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم بهو اللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ولا يعترض عليه بأننا لنسلم أن التخصيص مطلقاً ملزوم للمجاز بل التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العمل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة واستعماله في غير ما وضع له ويتمتع انصاف العلة به إذ ليس من شأنها الانصاف بالحقبة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بأن إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم العلة لآل تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحاً لآن يحمل دليلاً مستقلاً على بطلان تخصيص العلة أشار إليه بقوله مع أن هذا التقييد واجب إلى آخره فقرر أنه أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع أنه معلوم قطعاً أن لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد أن المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على أنه شرط للعلة أو شرط لها فتعدى وجود المانع تكون العلة معدومة لا نعدم ركنها أو شرطها وهاتنا نظر وهو أن غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقاً بل بشرائط وقود كثيرة ومنع عدم المانع وأيضاً كثيراً ما يقع الإطلاق اعتباراً على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدماً) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بأن تكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فيتبني بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيّد بشرط علة للبيك فإذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقاً مكن علة والمراد

كان داخل على الحكم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقاً من غير شرط فالوجوب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم بتامه لتام الرضا بالحكم لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فلا خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه تفريق الصفة وهو بعد التام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التام وذالاً يجوز ولنا أن التخصيص في الألفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً لأنه ليس بعلة - حيث قد ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لإجماع العلماء على وجوب التعدية إذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو أماركتها أو شرطها) أي عدم المانع أما ركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدماً قد يكون لزيادة وصف كأن البيع المطلق علة للبيك فإذا زيد الخيار فقد عدمت أو لنقصه كالحارج النجس

مع عدم الحرج علة للاتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو أن يترتب على العلة تقبض ما تقتضيه ولا شك أن ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه على عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يندفع لاحتمال وجوده بعلّة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لأنه غصب منصب الملل وهذا نزاع جدلي ولا نه إذا ثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن إذا ثبت في الفرع ما نافي بضره وكل كلام صحيح في الأصل (٨٩) إذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل

فينبغي أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يطل حق المرتهن هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو أن كل كلام يكون في نفسه صحيحا أي يكون في الحقيقة صحيحا لعللة المؤثرة فانه إذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب أن يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الراهن تصرف يطل حق المرتهن (فريد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيهه هذا الكلام فينبغي أن نورده على هذا الوجه وهو أن حكم الأصل إن كان هو البطلان فلا نسلم) الأصل هنا بيع الراهن فان أراد أن الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لأن الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان

بالمطلق ههنا ما يابل المقيّد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا للمقيّد الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع والخيار وقديكون بنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرطها فثبت السكّل بانتهاء جزئه أو شرطه كالخارج التجسّس فانه مع عدم الحرج علة لاتقاض الوضع فثبت وجود الحرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله) ومنه) أي ومن دفع الملل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فليس فيه التثليث كالاستنجاء فيه ترض بأنه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخلف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة ولا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء وتقبضه (قوله) ومنه) أي ومن دفع الملل المؤثرة عدم الانعكاس وهو أن يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يندفع في العلية لجواز أن يثبت الحكم بملل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في الملل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد الملل المستقلة على مدلول واحد بالشخص لانه يقتضي أن يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث أن الأخرى علة مستقلة على أنه غير لازم في الملل الشرعية إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد وقد صرحوا بأن المتوضى. إذا حصل منه البول والعاظ والرعاظ ونحو ذلك حصل حدته بكل واحد من هذه الاسباب (قوله) ومنه الفرق) وهو أن يتبين في الأصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاكثرون على أنه يقبل لوجهين أحدهما أنه غصب منصب الملل إذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكسار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبيح سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى أن نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخط في البحث والافو غير نافع في اظهار الصواب وثانيهما أن الملل بعدما ثبت كون الوصف المشترك علة لازم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لانه لا امران المترض يثبت في الأصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك المعوجب للعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمتنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا لا أنه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على أن العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله) لكن لم يجب أي القود لما قلنا من أن قصور الجنابة بالخطأ لا يوجب المثل السكامل فوجب المال خلفائه فإيجاب المال في العمد بأن يكون الواو غير ايين القصاص وأخذ الدية لا يكون ممانلا لانه بطريق المراحة درن الخلفية اذا الخلف لا يراحم الأصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل أن قضية القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الأصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته (قوله) ومنه الممانعة) وهي منع مقدمة الدليل امامع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بأن لا يغير حكم النص

(١٢ - توضيح ٢)

حكم الأصل التوقف (في الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكم متائلا وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالحطأ فتقول ليس كالحطأ إذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطأ على المثل لان المثل جزء اكمل فلا يجب مع قصور الجنابة وهو الخطأ فان أورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (توجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (أن حكم الأصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه) يعني ان المال شرع خلفا عن القود لأن حكم الأصل

وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا (٩٠) فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحمة

المال القود فلا يكون  
الحكمان متباينين (ومنه  
الممانعة فهي إما في نفس  
الحجة لاحتال أن يكون  
متمسكا بما يصلح دليلا  
كالطرد والتعليل بالعدم  
ولا احتال أن لا يكون  
العلة هذا بل غيره كما ذكرنا  
في قتل الحر بالعبد وأما  
في وجودها في الأصل أوفي  
الفرع كما مروا في شروط  
التعليل وأوصاف العلة  
ككونها مؤثرة ، ومنه  
المعارضة واعلم أن المعارض  
أما أن يطل دليل المعلن  
ويسمى مناقضة أو يسلبه  
لكن يقيم الدليل على نفي  
مدلوله ويسمى معارضة  
وتجرى في الحكم وفي علة  
والأولى تسمى معارضة في  
الحكم والثانية في المقدمة  
فقوله واعلم أن المعارض  
هذا تقسيم الاعتراض على  
المناقضة والمعارضة لا تقسيم  
المعارضة فإذا علل المعلن  
فللمعارض أن يمنع مقدمات  
دليله ويسمى هذا ممانعة  
فاذا ذكر لمنعه استدعى  
مناقضة كما يقول ما ذكرت  
لا يصلح دليلا لأنه نظر دمج  
من غير تأييد إلى آخر ما  
عرفت في الممانعة وله أن  
يسلم دليله فيقول ما ذكرت  
من الدليل وإن دل على  
ما ذكرت من المدلول لكن

ولا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض  
أن يمنع كلاً من ذلك بأن يقول لا نسلم أن ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية وهذا مانعة في نفس  
الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة  
واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيس القياس الخاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات  
مالم يدعوا جيب لأنه لا بد في الجامع من ظن للعلية والادى إلى التسك بكل طرد فيؤدى إلى اللب فبصير  
القياس ضاموا المناظرة عيناً مثل أن يقال الحل ما تفرع الخث كلاً. ولهذا احتاج المصنف رحمه الله  
في جريان الممانعة في نفس الحجة إلى بيانه بقوله لاحتال أن يكون متمسكا بما يصلح دليلا كالطرد والتعليل  
بالعدم ولا احتال أن لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وإن كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما  
قتل عبداً فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيس لا نسلم أن العلة في الأصل أعني المكاتب كونه عبد إلا جهالة  
المستحق أنه السيد أو الورث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم أن الممانعة في نفس الحجة هي  
أساس المناظرة للعموم وردوها على القياس أقلها تكون العلة قطعية وعند إرداها يرجع المعلن في النقص  
عنها إلى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها البحوث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي  
أن يكون ذكر الممانعة على وجه الإنكار وطالب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحجة ولا يخفى أنه تصح  
الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجزأ أن ثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع  
الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصر على الأصل بخلاف فساد الوضع فإنه لا يصح بعد  
ظهور التأثير ولهذا جعل بشر الإسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة محييا وبالنقض وفساد  
الوضع فاسداً نعم قد ورد بالنقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك  
(قوله واعلم أن المعارض) تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة لا غرض المستدل  
الالزام باثبات مدعاه بدليل المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة  
مقدماته ليصلح للشهادة ويسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم  
أحداهما فمقدمته شاهدة الدليل يكون بالقدر في صحته يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته  
يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيحين لا يتعلق بمقصود  
الاعتراض فالتنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما  
ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع الاستدليل بطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة  
لخروج المنع المجرد عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو  
بدون وعند الأصوليين هي عبارة عن التنقض ومرجعها إلى الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات  
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فإن قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لأن  
مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى تقي تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قيل  
بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن غصبا لأن السائل قد قام  
عن موقف الإنكار إلى موقف الاستدلال فالحاصل أن قبح المعارض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد  
في الدليل أوفي المدلول والأول إما أن يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع إما مقدمة  
معينة مع ذكر السند أو بدون ويسمى مناقضة أو أمامقدمة لا بعينها وهو النقد بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع  
مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وإما أن يكون بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل  
وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلن لدلياله إثباتاً وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة وإما

عندى ما ينبغي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات  
دليله الأول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة فإذا أقام المعلن دليلا على أن العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعارض

ان لا يتعزز دليله بل ثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة (٩١) ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم

ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلن والسائل عما كانا فيه وضلا لهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بنا على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه اما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على تقيض الحكم المطلوب وفي علة بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلن ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات تقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على التقيض فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصد افان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المزموم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على تقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فمعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخاصة واثباته لتقيض الحكم اما ان يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما صريحا والزما والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علة ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علة أخرى اما قاصرة واما متعديّة إلى جميع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الأقسام مردود أو مثلها مذكورة في الكتاب فان قلت بعدما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضة خاصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينه علة لتقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس كذلك قالنا فافهمي بين تأثير نفس الأمر وتام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير ما لوجهه (قوله وإن كان بزيادة شيء عليه) يعني زيادة تفيد تقرير أو تفسير الانبديلا وتغييرا ليسكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء مظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لأن المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقة الاول وقبل رد أول الشيء إلى آخره وأوله نظير العكس ما إذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها إذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه التذرع والشروع كإثبات الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود الاول باطل لانها يجب بالثبوت اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالتذرع والشروع جميعا وهو تقيض حكم الملل بالمعارض أثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي يلزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو تقيض ما أثبتته الملل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلن أن كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس التقيض أن كل عبادة لا يجب المضى فيها فاسدا هالان تجب بالشروع وهذا يشعر بأن عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بأنه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالتذرع كالوضوء لما ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى من أن الشروع مع التذرع في الإيجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن التاخير عهد أن يطيع الله تعالى فلهذا الوفاء لقوله تعالى أو فوا بالعقود وكذا الشارع عز على الإيقاع فلهذا الاتمام صياة لما أدى إلى البطان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تطلوا أعمالكم وإذا كان كذلك لم استواء التذرع والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بما والا لازم باطل بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالتذرع والشروع بالتذرع

فانه لا يمتنع في فاسده فلا يجب بالشروع والتذريق اذ استواء التذريق والشروع في هذا الحكم (والاول اقوى من هذا) أى القلب اقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم (٩٢) مجمل وهو الاستواء) أى المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بتقيض

حكمه بديهى المعلن فالقلب اقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وأيضاً جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعارض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضاً الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل وهذا هو قوله (ولانه يختلف فى صورتين فى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود وما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلن (وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت تقيض حكم المعلن بعينه أو بتغيير أو حكم يلزم من ذلك التقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فبسن تثليث كالفعل فتقول مسح فلا يسن تثليث كسحب الخف وهذا) أى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (اقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا فى الصغيرة التى

لوجودها بالتذريق اجماعاً ولا يخفى أن هذا التقرير غير وافر بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس إلا أن فيه تقريباً إلى أن هذه معارضة فيها معنى المناقضة تضمنها إبطالاً عليه الوصف لكن لا دليل على أن عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكن علة لعدم الوجوب بالتذريق (قوله والاول) يعنى أن القلب اقوى من العكس بوجوه الاول أن المعارض جاء بحكم آخر غير تقيض حكم المعلن وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بتقيض حكم المعلن الثانى أن العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلن الثالث أن من شرط القياس اثبات مثل حكم الأصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لأن الاستواء فى الأصل أعنى الوضوء إنما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب بالتذريق والشروع وفى الفرع أعنى صلاة النفل إنما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالتذريق والشروع جميعاً فلا ممانعة فلا تفرق كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب ذلك أنه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خاصة أما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً من قلبت الشئ جعلته منكوساً وانها أن تجعل الوصف شاهداً لك بعد ما كان شاهداً عليك من قلب الشئ وظهر البطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنهما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالة على أن الحكمز يادة تعلق بالعلة حيث يتبنى بانفعالها وذلك كقولنا ما يلزم بالتذريق بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى أن ما لا يلزم بالتذريق لا يلزم بالشروع وانها بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمتنع في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل التذريق والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتاً فادعى انه لو كان كذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولأن الاستواء حكم مجمل ولانه حكم يختلف فى المعنى بالنسبة إلى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخاصة بخساسة أنواع اثنان فى الفرع وثلاثة فى الأصل وجعل أحد أنواع الحسنة المعارضة بزيادة هى تفسير الاول وتقريره كما يقال المسح ركن فبسن تثليث كالفعل فيقال ركن فلا يسن تثليث بعد كاله بزيادة على الغرض فى محله وهو الاستيعاب كالفعل وهذا أحد وجهى القلب وأوردته فى المعارضة التى فيها مناقضة نظر الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلاً على تقيض مدعىه فيلزم إبطاله وتارة فى المعارضة الخاصة بنظر الى الظاهر وهو ان نفع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضاً جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثانى من قسمي العكس (قوله وهذا اقوى الوجوه) لدلالة صريحها على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات تقيض حكم المعلن بعينه (قوله وكقولنا فى صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخاصة التى تثبت تقيض حكم المعلن بتغيير ما قولى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا باب لها ولا جلد لغيرهما من الاولياء صغيرة فثبتت عليها ولاية النكاح كالتى لها باب بعل الصغرى فيقول المعارض فلا يولى عليها بولاية الاخوة كلالها فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لتقصير الشفقة فاعلمه هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة الا لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلن أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع فى تقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة

لا باب لها صغيرة فتسلك كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كلالاً فلا ينف مطلق الولاية فنفى بولاية بعينها لكن اذا انتفى يمتنع سائرهما بالإجماع أى لعدم القائل بالفصل فان كل من يبنى الاجبار بولاية الاخوة يبنى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة (وكانى) نظير الوجه الثالث (نمى اليها زوجها فتسكتت ولدت ثم جاء الاول فهو



أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب لكن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكماً آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته الثاني نفيه من الأول فإذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بأن الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً أو أما الثانية فبما فيه معنى المناقضة وهو أن يجعل العلة معلولاً والمعلول علة وهي قلب أيضاً وإنما يرد هذا إذا كانت العلة حكماً لا وصفاً لأنه إذا كان وصفاً لا يمكن جمعه بمعلول ولا بالحكمة (نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم بينهم كالمسلمين) لأن جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب غاية أيضاً فان النعمة كلما كانت أكل فالجناية عليها تكون أخش جزاًؤها يكون أغلظ فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا إلا للرجم فإن الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلا للرجم) والقراءة تكرر فرضاً في الأولين فكانت فرضاً في الآخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم بينهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نعلم هذا بل رجم الثيب علة جلد البكر) وإنما تكرر الركوع والسجود فرضاً في الأولين لأنه يكرر فرضاً في الآخرين والمخلص عن هذا) أى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يذكر

(٩٣)

ففى ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارض وجه صحة (قوله وهو) أى كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً مع فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفساد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه (قوله وهو قلب أيضاً) من إذا قبلت الأناؤه جعلت أعلاه أسفله لأن العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوساً لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعارض دليلاً على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة والأفوه ما نعمة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولاً لزم نفي عليه لأن معلول الشيء لا يكون له علة وما يقال من أنه معارضة في الحكم من جهة أن السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فزعم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعله أخرى (قوله والمخلص) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر إذ لا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قدمتها النار لأنها محترقة وهذا الشخص متعفن بالأخلاق لأنه محموم وهذا المخلص إنما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر ليصح الاستدلال بكفى التندر والشروع وكلا لولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الأولين والآخرين فإن قيل إن أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتدل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أوجب بأن المراد المساواة في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية

بوجود أحدهما على وجود الآخر إذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صح كالحج) فتجب الصلاة والصوم بالشروع قطوعاً وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع أولى لأنه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية) وهو التندر (فلأن يجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في

مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت إجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا إنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أى لا نقول أن الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كتمامها شرعاً للحاجة فتكونان متساويين فإذا ثبت أحدهما ثبتت الأخرى لأن حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المستثنين الأولين على ما ذكرنا) وهما مستثنان لرجم الكفار والقراءة في الشفع الأخير فأراد أن بين أنه يمكن لتأني مسألة الشروع في الثيب الصغيرة والمخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجم والقراءة أما في مسألة الرجم فلأن الرجم لجلد ليسا يساوي في أنفسهما لأن أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لأحدهما ما يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسألة القراءة فلأن الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة لأن قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضاً الجهر ساقط فيه لقوله على ما ذكرنا الإشارة إلى هذا (ومنها خالصة فإن أقام الدليل على نفي عليه ما أثبتته المعلل فقبوله وإن أقام على عليه شيء آخر

الطعم والإدغار وهو  
متعد إلى الأرز وغيره فلا  
قائمة له إلا في الحكم في  
الحس لعدم العلة وهي  
لا تنفيذ ذلك لأن الحكم  
قد ثبت بعلة شتى  
وإن تعدى إلى مختلف فيه  
يقبل عند أهل النظر  
للاجماع على أن العلة  
أحدهما فقط فإذا ثبت  
أحدهما اتى الآخر لا عند  
الفقهاء لأنه ليس لصحة  
أحدهما تأثير في فساد  
الآخر (فصل في دفع العلة  
الطردية) لما عرف أن  
العلة نوعان إما علة مؤثرة  
وهي المعتبرة عندنا وأما  
علة تثبت عليها بالدوران  
دون التأثير وهي المعتبرة  
عند البعض وليست  
بمعتبرة عندنا وتسمى علة  
طردية في هذا الفصل  
تذكر الاعتراضات الواردة  
على القياس بالعلة الطردية  
(وهو أربعة الأول القول  
بموجب العلة وهو التزام  
ما يلزمه الممثل مع بقاء  
الخلاف وهو يلجئ الممثل  
إلى العلة المؤثرة) أي يحمل  
الممثل مضطرا إلى القول  
بمعنى مؤثر يرفع الخلاف  
ولا يتمكن الخصم من  
تبليغه مع بقاء الخلاف  
(كقوله المسح ركن في  
الوضوء فيسن ثلثه  
كفسل الوجه فتقول  
يسن عندنا أيضا لكن

فان قيل قد تحقق الحاجة إلى التصرف في المال كيلانا كلة الصدقة بخلاف النفس فانها تأخر إلى ما بعد  
البولغ أوجب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج إلى النفس لعدم الكف. بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته  
فتساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للعلة وبذلك كما إذا قلنا الحديد  
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثنية  
دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن مقصود المعارض إبطال عليه وصف الممثل فإذا بين عليه  
وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستعلا بالعلة فلا يقبل وإن يكون كل منهما جزءا علة فلا يصح الجزم  
بالاستقلال حتى قالوا إن الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعددة لم يمكن على المعارض إثباته في  
محل آخر وهذا يتدفع ما ذكره في بطلان المعارضة بآيات علة متعددة إلى يجمع عليه من أنه يجوز أن يثبت  
الحكم بعلة شتى وذلك لأن وصف الممثل حيث يتحمل أن يكون جزءا علة وهذا كاف في غرض المعارض  
أعني القدرح على وصف الممثل لا يقال الكلام فيها إذا ثبت عليه الوصف وظهر تأثيره لا نقول نعم ولكن  
لا قطعاً بل ظاهراً حيث يجوز أن يكون بيان عليه وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلة وصف الممثل استقلالاً  
(قوله وإن تعدى) أي الشيء الآخر الذي ادعى المعارض عليه في فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكيل  
قوبل بجنسه فيجرم متفاضلا كالخنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدي إلى الفواكه وما دون الكيل  
كجميع الحفنة والخفتين وجريان الرابا فيهما يختلف فيه فثبت هذا يقبل عند أهل النظر لأن الممثل والمعارض قد  
اتفقا على أن العلة إنما هي أحدا الوصفين فقط لا يجوز استقلال كل بالعلة ما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه  
فأثبتت عليه أحدهما توجب بني عليه الآخر وهذا بخلاف ما إذا تعدى إلى فرع يجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم  
الممثل عليه وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما إذا ادعى أن علة الرابا هي الكيل والوزن ثم التزم أن  
الاعتراض والإدغار أيضا ليعتدي إلى الأرز لكن لا يمكنه أن يلتزم أن الطعم أيضا علة لأنه يترك جريان  
الرابا في التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما إذا ثبت عليه وصف الممثل وتأثيره فافتاؤه بثبوت عليه وصف  
المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد أن ثبوت عليه كل منهما يستلزم تنافا عليه الآخر بناء على أن العلة  
واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلة أحدهما ما لم يرجح وليس المراد أن يبطل عليه وصف الممثل ويثبت صحة  
عليه وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لأنه ليس لصحة عليه  
أحدا الوصفين تأثير في فساد عليه الآخر نظر إلى ذاتهما لاجواز استقلال العلتين وإنما وقع الاتفاق على فساد  
أحدهما لا بعينه لعني فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجب وفيه نظر لأن عدم  
تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد  
إذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً لا نقول لا نعني بفساد العلية إلى هذا وهو أنه لم يبق الظن بالعلة ما لم  
يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في اعتراضات التي تورده على  
القياسات التي لا يظهر تأثير عليها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة ما وجودا فقط وما وجودا  
وعدا وينبغي أن يراد بالطردية هنا ما ليست بمؤثرة لنتم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة  
والطردية وليس المقصود من إيراد الفصائل اختصاص كل من الفصائل بنوع من الممثل فان الكلام صريح في  
اشتراكهما في الممانعة والمنافضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل  
نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ  
الممثل إلى العلة المؤثرة أو أنت خير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعارض أن الممثل نصب الدليل في غير  
محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه الممثل

فلاستيعاب ثلثت وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المستون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطلاء لكن  
الفصل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل إلا بالتكرار وهنا المحل متسع) أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكال بدون  
التكرار (على أن التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض (٩٥) على التقدير الأول قول بموجب العلة وعلى

تقدير التعيير مائة (تقدير التعيير مائة)  
فالحاصل أن نقول ان  
أردتم بالثلثت جعله ثلاثة  
أمثال الفرض فنحن قائلون  
به لأن الاستيعاب ثلثت  
وزيادة وإن أردتم بالثلثت  
التكرار ثلاث مرات تجمع  
هذا في الأصل أي لانسلم  
أن الركنية توجب هذا  
بل الركنية توجب الاكال  
كما في أركان الصلاة  
فلا اعتراض على تقدير  
أن يراد بالثلثت جعله  
ثلاثة أمثال الفرض يكون  
قولا بموجب العلة وعلى  
تقدير التعيير وهو أن يراد  
بالثلثت التكرار  
فلا اعتراض بمائة (وكقوله  
صوم رمضان صوم فرض  
فلا يتأدى الابعين التية  
ففسلم موجه لكن الإطلاق  
تعيين وكقوله المرفق لا يدخل  
في الغسل لأن الغاية لا تدخل  
تحت المقياس فلان نعم لكن الغاية  
للإسقاط فلا تدخل تحت  
الثاني المانعة وهي أمافي  
الوصف) أي تمنع وجود  
الوصف الذي يدعى المحلل  
عليه في الفرع (كقوله في  
مسئلة الأكل والشرب  
عقوبة متعلقة بالجماع فلا

بتعليه مع بقاء الزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكا لادله على وجه  
لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيوقع على ثلاثة أوجه الأول أن يلزم المحلل بتعليه ما يتوهم أنه عمل الزاع أو  
ملازمه مع أنه لا يكون عمل الزاع ولا ملازمه أما يصريح عبارة المحلل كما إذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل  
غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجيب بأن الزاع ليس في عدم المناقاة بل في إيجاب القصاص وأما  
بجمل المتعرض عبارة على ما ليس بمراده كما في مسئلة ثلثت المسح وتعيين التية فإن المحلل يريد بالثلثت  
أصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يحمل الثلثت على  
جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من أن يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى لو صرح  
المحلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين المانعة والثاني أن يلزم المحلل بتعليه ابطال ما يتوهم أنه ماخذ  
الحصص كما إذا قال في السرعة أخذ مال الغير بلا اعتقاد باحق أو تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم إلا  
أن استيفاء المحدث بمزلة الإبراء في إسقاط الضمان والثالث أن يسكت المحلل عن بعض المقدمات لشهرته  
فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة  
المطوية على أنها ينتج مع المقدمة المذكورة تقيض حكم المحلل فصيّر قلباً كما في مسئلة غسل المرفق فإن المحلل  
يريدان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المقياس فلا تدخل المرفق في الغسل والسائل  
يريدان غاية للإسقاط فلا تدخل في الإسقاط فتبقى داخلية في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منها  
نعم لا يخفى أن هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن أن تكون العلة طردية وفيه تنبيه على أن الاعتراضات  
لتخص القياس بل نعم الأدلة فإن قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمحلل إنما يلزم عدم  
دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المتعبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المحلل  
بتعليه من حيث أنه محلل وهو هنا لا يلزم لعدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد لزمه السائل  
فظهر بما ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى لو أراد مكان مسئلة تعيين التية مسئلة ضمان السرعة أو نحوها  
ليكون نفيها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب (قوله فلاستيعاب ثلثت وزيادة) لأن الثلثت  
ضم المثلثين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال إن قدر عمل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر بأقل من  
الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة الثلثت بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن إنما يدل على  
سنية الاكال دون التكرار وهو حاصل بالاطلاء كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فإن  
تكمله بالاطلاء يقع غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فحله الرأس من غير تعيين موضع  
دون وضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكيله في محل الفرض بالاطلاء والاستيعاب (قوله  
على أن التكرار بما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المستون هو التكميل بالاطلاء دون  
التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام (قوله الثاني المانعة) وهي منع ثبوت  
الوصف في الأصل أو الفرع أو منع الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة  
الحكم إلى الوصف فإن قيل التعليل إنما هو لإثبات الحكم في الفرع فتحكم في الفرع يكون منعاً للبدول من  
غير قدح في الدليل فلا يكون موجهاً قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط

تجب بالأكال والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعليقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحين أنه يبيع مطعوم بمطعوم بمجازة  
فيحرم كاصبر باصبر فنقول إن أراد المجازة بالوصف أو بالذات بحسب الأجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردى) هذا دليل على جواز  
المجازة بالوصف (وللجواز عند تفاوت الإجراء) هذا دليل على جواز المجازة بالذات بحسب الأجزاء (وإن أرادها) أي المجازة بحسب  
المعيار فتختص بما يدخل فيه) أي في المعيار (وأمافي الحكم) عطف على قوله وهي أمافي الوصف (كما في هذه المسئلة ان ادعت حرمة فنتهى

بالمساواة لنسب إمكانها في الفرع وإن ادعيتا غير متناهية لانسب في الصبرة) فقولهما في هذه المسئلة إشارة إلى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحتين فالمنفعة في الحكم أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع قوله لانسب إمكانها في الفرع إشارة إلى هذا وأن منع ثبوت الحكم الذي يدعيه الملل بالوصف المذكور في الأصل وقوله لانسب في الصبرة إشارة إلى هذا وكقولهم صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين نسبة كالقضاء فنقول أبعاد التعيين فلا نسب في الأصل وأقبله فلا نسب في الفرع) أي إن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيروره متعينا فلا نسب هذا في القضاء وإن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيروره متعينا فلا نسب هذا في المتنازع فيه لأن تعيين النية قبل صيروره متعينا متعين في المتنازع فيه لأن الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيروره متعينا لأنه حينئذ تكون صحة صوم رمضان متعينة وهذا باطل (وأما في صلاح الوصف للحكم فإن الطرد باطل عندنا كما هو وأما في نسبة الحكم إلى الوصف كقوله في الأخ لا يمتنع على (٩٦) أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسب لأن العلق في الأصل هذا) أي لانسب لأن علة عدم

القياس إذ شرط القياس إمكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الأصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن ثلثه كالاستنجاء فيعترض بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الاضطرار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنا فيقال لانسب إننا عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الاضطرار على وجه يكون جنابة متكاملة فالأصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالأكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال أن هذا منع لنسبة الحكم إلى الوصف بمعنى أن وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالاضطرار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين بيع مقطوع بمطعم مجازة فيحرم كبيع الصبرة بالصبر مجازة فيقال إن أردتم المجازة مطلقا أو في الصفة أو في الذات بحسب الأجزاء فلا نسب تعلق الحرمة بها فإن بيع الجيد بالردى مجاز وكذا بيع القفص بالغنم مع كون عدد حبات أحدهما أكثر وإن أردتم المجازة بحسب المعيار فلا نسب ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحه بالتفاحتين فاتها لا تدخل تحت السكيل والمعيار فنفع الوصف في الفرع في المثال الأول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير) وقوله وإن ادعيتما (أي وإن ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسب ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازة فأنهما إذا كيلوا لم يفضل أحدهما على الآخر عداد المقدل إلى الجواز فإن قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الأصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو أن يرتب على العلة تقبض ما تقتضيه وهو يطل العلة بالسكينة بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذا دلت لا يرتب عليه التقبض فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن أن يحترز عن ورودها بأن يفسر الكلام نوع تفسير وبغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشرط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجيب بأن المراد أنها تطهيران حكيمان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة أن يساق الكلام بحيث لا يصح أن يورد عليه المناقضة ولا يدفعه المناقضة بعد إرادها يمكن وجوده آخر سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء الشكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرع وعدل عن الباء إلى لفظ

عق ابن العم هي عدم البعضية فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن توجد علة أخرى للعتق بل إنما يمتنع أن العلم بعدم القرابة المحرمية) وكقوله لا يثبت الشكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمالك كالحد فلا نسب العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن أن يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فإن الحكم يمكن أن يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة إذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام أما هو فيطل العلة أصلا) فإن

الملل إذا تمسك بالعلة الطردية يورد عليها مناقضة فر بما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة حينئذ تندفع المناقضة كإسباني في مع المناقضة في قوله الوضوء واليتم طهارة فإن أفساد الوضع فانه يطل العلة بكليتها إذ لا يندفع بتغيير الكلام) كتمليله لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذين إذا أسلم قبل الدخول فغند الشافعي رحمه الله تعالى بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقرأ فقد جعل الإسلام علة لإيجاب الفرقة وعندنا يمرض الإسلام على الآخر فإن أسلم فهي له وإن أبق يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء الشكاح مع ارتداد أحدهما) أي إذا ردت أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقرأ عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة لبقاء الشكاح بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للشكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن يقيم الدليل على أن تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فإن الإسلام لا يصلح قاطعا للتعمة والردة لا تصلح عفو أو كقوله إذا حج بإطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فأما هذا حمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

المعلوم شيء ذو خطر فيشترط لتلكه شرط زائد ( وهو التقابل ) كالتكاح ) فانه يشترط له الشهود ( فيقال ما كان الحاجة إليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينقض تطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فيقول نعم ) أي الوضوء تطهير حكى ( بمعنى النجاسة حكمية أي حكم الشرع بالنجاسة حتى حق الصلاة جعلها كالحقيقية فيزيل الماء كما يزيل الحقيقية فهي ( ٩٧ ) غير معقولة ) التيمم يرجع إلى النجاسة

وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة ( لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك ) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو ( بل في صيرورة ) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة ( والصلاة تستغنى عنها ) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة ( وأما المسح فليحق بالغسل تيسيرا ) جواب عن سؤال مقدور وهو أنكم قلتم أن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن التسل فاعتبر فيه أحكام الأصل ( فان قيل غسل الأعضاء الأربعة غير

مع حيث لم يقل بارتداد أحدهما فليظهور أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بأن علة بقاء التكاح هي الارتداد بل يقول أن الارتداد لا يقطع التكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرع بأن الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء التكاح فصرح بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للتكاح وأنت خير بأنه لا تحليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل التكاح مبنى على العصة والردة قاطعة لها فتكون منافية للتكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكن استدلالا برأسه على بطلان بقاء التكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس هنا بيان أن الخصم قد ثبت على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كإلذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية العبادة تأتي بتنوع إلى الفرض والنفل تصرف إلى النفل كافي الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحسان نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه ثبت على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى أنه في محل المقيد على المطلق وهذا ما لم يقل به أحد وإنما وقع الخلاف في حل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والثانيهما كون الوصف مشعر بخلاف الحكم الذي ربط به كإذ كر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا يخفاء أن في المثالين المذكورين من النوع الأول ( قوله المطعوم شيء ذو خطر ) إذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالتكاح يتعلق بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإحلال والتوسعة أنسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة إليهما أكثر ففي ترتيب اشتراط التقابل في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير ( قوله الوضوء والتيمم طهارتان ) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء أن الوضوء والتيمم طهارتان أصلا فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا أن مراده بانكار الافتراق وجواب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض تطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في الفصحى عن المناقضة بأن يقال المراد هما تطهير حكى أي تعبدى غير معقول للمعنى لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضىء نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وإنما عليه أمر مقدور اعتبره الشارع إنما لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بأن الوضوء يرفع فشرط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من إزالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعتز أن أردتم أن نفس التطهير أي رفع الحدث وإزالة الماء حكى غير معقول فمتنوع كيف والماء مطهر بطبيعته كما أنه مروي وقد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به إزالة النجاسة حقيقة كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهر إلا بالانقضاء والنية وإن أردتم أن الوضوء تطهير حكى بمعنى أنه إزالة النجاسة حكمية حكم الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى أنها مائة كالتجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

معقول ( هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول ) قلنا لما انتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وافر على الأصل في غير المعتاد كالني والحض ( أي لما انتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بإسراة النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراة من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير

أَنَّ الْوُضُوءَ قَرِيبَةٌ إِلَى عِبَادَةِ مَا قِيَمَ مِنْ تَعْظِيمِ الرَّبِّ بِامْتِثَالِ الْأَمْرِ وَمِنْ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ  
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ كُلُّ قَرِيبَةٍ فِيهِ مُتَّفِقَةٌ إِلَى النِّيةِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْإِخْلَاصِ  
 وَقَصْدِ التَّغَرُّبِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَمْيِيزِ الْعِبَادَةِ عَلَى الْمَادَةِ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ ذَلِكَ وَضُوءٌ قَرِيبَةٌ فَهُوَ  
 مَنُوعٌ فَإِنَّ مِنَ الْوُضُوءِ مَا هُوَ مُفْتَاحُ الصَّلَاةِ قَطْعُ بَمِزْلَةٍ غَسَلَ الْبَدْنَ عَنِ الْخَبَثِ وَإِنْ أُرِيدَ الْبَعْضُ فَلَا زَوَاعٍ فِي  
 أَنَّهُ حَاجٌّ إِلَى النِّيةِ فَإِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَصِيرُ قَرِيبَةً بِدُونِ النِّيةِ لَكِنْ صَحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَوَقَّفُ عَلَى وَضُوءٍ هُوَ قَرِيبَةٌ  
 بَلْ عَلَى تَطْهِيرِ الْأَعْضَاءِ الْمُخْصُوصَةِ عَنِ الْحَدَثِ لِتَصِيرِ الْعِبْدِ بِهِ أَهْلًا لِلْقِيَامِ بَيْنَ يَدَيِ الرَّبِّ فَإِنْ قُلْتَ هُوَ مَأْمُورٌ  
 بِالْغُسْلِ وَهُوَ قَوْلُ اخْتِيَارِي مَسْبُوقٌ بِالْقَصْدِ فَلَا يَحْصُلُ الْإِمْتِثَالُ بِالْإِنْسَانِ مَنْ غَيْرِ قَصْدِهِ وَأَيضًا قَوْلُنَا إِذَا  
 أُرِدَتْ الدُّخُولُ عَلَى الْأَمْرِ فَتَأْخُذُ بِمَعْنَاهُ تَأْخُذُ بِهِيَ كَمَا فِي كَيْفِيَّةِ إِذَا أُرِدَ دَعْوَةُ الْقِيَامِ إِلَى الصَّلَاةِ فَوَضُوءُ ذَلِكَ  
 قُلْتَ لَا كَلَامَ فِي أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْوُضُوءِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْصُلُ بِدُونِ النِّيةِ لَكِنْ صَحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَوَقَّفُ عَلَيْهِ لِأَنَّ  
 الْوُضُوءَ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ حُصُولُ الطَّهَارَةِ وَحَقُّ حُصُولِهَا بِأُمُورٍ بَعْضُهَا غَيْرُهُ لِأَنَّ الْمَاءَ مُطَهِّرٌ بِالطَّبِيعِ  
 بِخِلَافِ التُّرَابِ فَلَا يَصِيرُ مُطَهِّرٌ إِلَّا بِالشَّرْطِ الَّذِي يَرُدُّ بِهِ الشَّرْعُ وَهُوَ كَوْنُهُ لِلصَّلَاةِ كَذِيٍّ بِمَبْسُوطِ شَيْخِ  
 الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ فِي الْأَسْرَارِ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ مَشَائِخِ الْيَقُونِ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِنَ الْوُضُوءِ يَتَأَدَّى  
 بِغَيْرِ نِيَةٍ وَذَلِكَ غَلَطٌ فَإِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بِعِبَادَةِ الْوُضُوءِ بِغَيْرِ النِّيةِ لَيْسَ بِعِبَادَةٍ لَكِنْ الْعِبَادَةُ قِيَمٌ لَا تَكُنْ مَقْصُودَةً  
 سَقَطَتْ لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ بِدُونِ الْعِبَادَةِ كَالسَّمِيِّ إِلَى الْجَمْعَةِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ التَّكُنُّ مِنَ الْجَمْعَةِ بِالْحُصُولِ فِي  
 الْمَسْجِدِ فَإِنْ قِيلَ فَيُنْبَغِي أَنْ تَشْتَرِطَ النِّيةُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ لِأَنَّ التَّطْهِيرَ بِمَجْرَدِ الْإِصَابَةِ غَيْرُ مَعْقُولٍ أَجِبَ  
 وَجْهَ الْأَوَّلِ أَنَّ الطَّهَارَةَ طَهَارَةٌ غَسْلُ الْخَلْقِ الْجُزْءِ بِكُلِّ الْقَلِيلِ وَكَثِيرٍ وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ فِي  
 غَسْلِهِ مِنَ الْحَرَجِ الثَّانِي أَنَّ الْمَسْحَ خَلْفَ غَسْلِ الْبَدَنِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فَيَعْتَبَرُ فِيهِ حُكْمُ الْأَصْلِ وَهُوَ الِاسْتِغْنَاءُ  
 عَنِ النِّيةِ الثَّلَاثُ أَنَّ الْإِصَابَةَ جَمِلَتْ بِمِزْلَةِ الْإِسَالَةِ فِي إِزَالَةِ الْحَدَثِ وَأَفَادَةِ التَّطْهِيرِ مَا فِي الْمَزِيلِ مِنَ الْقُوَّةِ  
 لَكُنْهُ مُطَهِّرًا طَبْعًا وَفِي النَّجَاسَةِ مِنَ الضَّمِيفِ لِكُونِهَا حَكْمِيَّةً بِخِلَافِ الْخَبَثِ فَانْجَاسَةً حَقِيقِيَّةً عَيْنِيَّةً  
 وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ تَسِيرًا وَدَفْعًا لِلْحَرَجِ فَإِنْ قِيلَ هَبْ أَنَّ تَطْهِيرَ النَّجَاسَةِ الْحَكْمِيَّةِ بِالْمَاءِ مَعْقُولٌ  
 لَكِنَّهُ لَا يَفِيدُ اسْتِغْنَاءَ الْوُضُوءِ عَنِ النِّيةِ لِأَنَّ الْوُضُوءَ عِبَادَةٌ عَنْ غَسْلِ الْأَعْضَاءِ الثَّلَاثَةِ مَعَ مَسْحِ الرَّأْسِ  
 وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى طَرِيقَةِ التَّغْلِيْبِ وَهَذَا غَيْرُ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالنَّجَاسَةِ  
 الْحَكْمِيَّةِ أَغْنَى بِالْحَدَثِ جَمِيعَ الْبَدَنِ بِحُكْمِ الشَّرْعِ فَازَانِهَا وَالتَّطْهِيرُ مِنْهَا بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الَّذِي هُوَ أَقْلُ  
 الْبَدَنِ خُصُوصًا الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَا تَخْرُجُ عَنْهُ النَّجَاسَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمُؤَثِّرَةُ فِي ثُبُوتِ النَّجَاسَةِ الْحَكْمِيَّةِ لَيْسَتْ  
 بِمَعْقُولَةٍ فَيَجِبُ أَنْ يَحْصَلَ بِدُونِ النِّيةِ كَالنِّيمِ أَجِبَ بِأَنَّ الِاسْتِغْنَاءَ عَنْ الْأَقْصَارِ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرِ  
 مَعْقُولٍ فَإِنَّ دَفْعَ الْحَرَجِ اسْقَاطُ بَاقِي الْحَدَثِ عَلَى الْأَعْضَاءِ الَّذِي يَتَعَادُ تَكَرُّرُهُ وَبِكَثْرِهِ وَقَوَعُهُ الْاِكْتِفَاءُ  
 بِالْأَعْضَاءِ الَّتِي هِيَ بِمِزْلَةٍ حُدُودُ الْأَعْضَاءِ وَنَهَا بِهَا تَطَوُّلَ أَعْرَاضِهَا وَمِزْلَةُ أَصُولِهَا وَأَهْمَانِهَا لِكُونِهَا بِجَمْعِ الْحَوَاسِ  
 وَمُظْهَرِ الْأَفْعَالِ مَعَ أَنَّهَا مُظَلَّةٌ لِصَاحِبَةِ التَّجَرُّسِ وَمِثْلَةُ لِسَوْنَةِ الْغُسْلِ أَمْرٌ مَعْقُولٌ الشَّانُ مَقْبُولُ الْأَذْهَانِ  
 فَيَسْتَفْنِي عَنِ النِّيةِ وَاجْتَرَأَ بِالْمُتَعَادِ عَمَّا يَوْجِبُ الْغُسْلَ كَالْمَيِّ وَالحَيْضَ فَانْهَ لِقِيلِ الْوُقُوعِ فَلَا حَرَجَ فِي غَسْلِ  
 جَمِيعِ الْبَدَنِ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ فَلَا يَكُنْ فِي الْبَعْضِ (قَوْلُهُ وَاعْلَمْ) حَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ بَيَانُ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ كَلَامِي  
 غُفِرَ الْإِسْلَامُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَإِيرَادُ الْإِشْكَالِ عَلَى كُلِّ مِنَ الْكَلَامَيْنِ ثُمَّ دَفْعُ  
 الْمُنَافَاةِ وَحُلُّ الْإِشْكَالِ أَمَّا الْمُنَافَاةُ فَلَانَهُ ذَكَرَ غُفِرَ الْإِسْلَامُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ تَغْيِيرَ وَصْفِ عَمَلِ الْغُسْلِ  
 وَاتِّمَامَهُ مِنَ الطَّهَارَةِ إِلَى الْخَبَثِ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَذَكَرَ صَاحِبُ الْهُدَايَةِ أَنَّ تَغْيِيرَ خُرُوجِ النَّجَاسَةِ فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ  
 مَعْقُولٌ وَأَمَّا وَرُودُ الْإِشْكَالِ عَلَى كَلَامِي غُفِرَ الْإِسْلَامُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَلَانَهُ يَوْجِبُ أَنْ يَبْصَحَ قِيَاسُ غَيْرِ  
 السَّبِيلَيْنِ عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي الْحُكْمِ بِكَوْنِ الْخَارِجِ التَّجَسُّسِ مِنْ سَبِيلِ الْحَدَثِ لِأَنَّ مِنْ شَرَطِ الْقِيَاسِ أَنْ يَكُونَ

الْخَبَثُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَقَوْلُهُ فِي  
 التَّبْيِيحِ فِيهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ  
 إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا وَرَدَّ عَلَيْهِ  
 أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ غَيْرُ مَعْقُولٍ  
 لَا يَبْصَحُ قِيَاسُ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ  
 عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي هَذَا  
 الْحُكْمِ وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْهُدَايَةِ  
 أَنَّ مُؤَثِّرِيَّةَ خُرُوجِ النَّجَاسَةِ  
 فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ أَمْرٌ  
 مَعْقُولٌ قَوْلُ تَقْدِيرِ الْهُدَايَةِ  
 لَا يَرُدُّ هَذَا الْإِشْكَالَ لَكِنْ  
 يَرُدُّ عَلَيْهِ أَشْكَالَ آخَرٍ وَهُوَ  
 أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْحُكْمُ  
 مَعْقُولًا بِنَبْهِي أَنْ يُقَاسَ سَائِرُ  
 الْمُنَافَاةِ عَلَى الْمُنَافَاةِ فِي تَطْهِيرِ  
 الْحَدَثِ كَمَا تَقْدِيرُ فِي تَطْهِيرِ  
 الْخَبَثِ وَجَوَابُهُ أَنَّهُ إِذَا  
 قِيَاسُ فِي الْخَبَثِ بِإِعْتِبَارِهَا  
 قَالَةً لَا بِإِعْتِبَارِهَا مُطَهَّرَةً  
 فَلَا يُقَاسُ فِي الْحَدَثِ وَاعْلَمْ  
 أَنَّهُ يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ  
 قَوْلِ غُفِرَ الْإِسْلَامُ رَحِمَهُ اللَّهُ  
 تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ أَنَّ  
 مُرَادَ غُفِرَ الْإِسْلَامُ رَحِمَهُ اللَّهُ  
 تَعَالَى بِكَوْنِهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ  
 أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَسْتَقِلُّ بِدَرْكِهِ  
 وَمُرَادُ صَاحِبِ الْهُدَايَةِ  
 بِكَوْنِهِ مَعْقُولًا أَنَّهُ إِذَا عُلِمَ  
 أَنَّ هَذَا الْوُصْفَ قَدْ وَجَدَ  
 وَأَنَّ الشَّرْعَ قَدْ حَكَّمَ بِهِ  
 الْحُكْمَ بِحُكْمِ الْعَقْلِ بِأَنَّ هَذَا  
 الْحُكْمَ إِذَا هُوَ لِأَجْلِ هَذَا  
 الْوُصْفِ وَشَرَطُ صَحَّةِ الْقِيَاسِ  
 كَوْنُ الْحُكْمِ مَعْقُولًا بِهَذَا  
 الْمَعْنَى وَهُوَ أَغْمَرُ مِنَ الْأَوَّلِ  
 فَانْدَفَعَ قَوْلُ غُفِرَ الْإِسْلَامُ

حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلا نه بوجوب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولة النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو أن مراد غير الإسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولة زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بادرار ذلك من غير ورود الشرع إذ لا يعقل أن تنجس اليد والوجه بخروج النجاسة من السيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولة أن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السيلين أدرك العقل أن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وأنه ليس بتعبد محض لا يقف العقل عن سببه ولا مناقاة بين عدم استقلال العقل بدر كشيء وبين ادراكه إياه بمعونة الشرع وبعده ووروده أما حل الاشكالين فالوجه الأول أن الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى أن يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف أع من أن يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين فيصح قياس غير السيلين وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء في رفع الخبث إنما يصح باعتبار أنها قاطعة من ملة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لأنه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار أنها مطهرة للجلل أى مغيرة له من النجاسة إلى الطهارة حتى يصح قياس الماء نعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكيمية وتحقيق ذلك أن النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول إذ ليس في أعضاء الموضوع عن النجاسة لزال وإزالة حقيقة وعقلا فلا تعدية إلى سائر المائعات بخلاف الخبث فإن إزالة الماء أمر معقول فيتعدي إلى سائر المائعات بجامع القلع والإزالة الحسية ولا يخفى أن هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكيمية وإزالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج إلى التية لا يقال تطهير النجاسة الحكيمية معقول في الخبث والحدث لأن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لا نقول التطهير وهو الحكم لا اللة فتطهير الحدث إن كان معقول المعنى فإن كان ذلك المعنى هو كون الماء مولا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما في الخبث وإن كان وصفا غير واجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على أنه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة الفاصلة ثم ههنا نظر إما أن لا فلان مذكوره في وجه التوفيق بعيد جدا لأن غير الإسلام رحمه الله تعالى إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال أن الموضوع تطهير حكيمى لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه التية كالتيتم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه وإنما تعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعنى أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الموضوع هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أى أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في أن الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلة وأنه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم وأما ثانيا فلان عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا التقدير في الأصل أى السيلين معقول والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الأول وهذا لا يناقض أن يكون انصاف أعضاء الموضوع بالنجاسة غير معقول على ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا التقدير إشارة إلى أن المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة قلنا بينهما من التناهي لاسرابة النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن انصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كإفنى السميع والبصير وإنما لم ينسج الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لكان الضرورة والحاجة بل السر يان إلى جميع البدن مبنى على الحكم

(وفي هذا الفصل فروع أخرى طويتها غفافة (١٠٠) التطويل . فصل في الانتقال) أي الانتقال من كلام إلى آخر (وهو إنما

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وأما ثالثا فلأن ههنا حكيم أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السيليين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السيليين بالسيليين ولم يجز إلحاق سائر ما تمات بالماء لم بدع عليه شيء من الاشكالين وإنما كان بدع عليه الإشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السيليين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السيليين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكمه معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربا يمتد في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحته عند التساوي وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السيليين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السيليين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وبرد كلا الإشكاليين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الفصل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وإن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولة أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لا نقول حيثئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لأن المعترف بالاحتياج إلى التوبة والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعديا أو معقولا بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أي علمه أو يدركه لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم تطهير الحدث بالماء بما يستقل العقل بإدراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العمل الطردية فروع أخرى مذكورة في أصول غير الإسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى غفافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لقائده فان مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام ويكتفي في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال القياس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والإفهام أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لإثبات علة القياس أو لإثبات حكمه إذ لو كان لإثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط أن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بد من أن يكون إثباته بعله القياس وإلا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس وإلا لكان حشوا في القياس فصارت أقسام الانتقالات المتبعة في المناظرة أربعة الأولى الانتقال إلى علة أخرى لإثبات علة القياس الثاني الانتقال إلى علة لإثبات حكم القياس الثالث الانتقال إلى علة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه حكم القياس الرابع الانتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعله القياس (قوله بعدا قطعاً في عرف النظائر) إشارة إلى أن ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل إلى دليل وإلا فالانتقال من علة إلى علة لإثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة إلى بينة أخرى لإثبات حقوق الناس وهو مقبول بالإجماع صيانة للحقوق وقد يقال أن الغرض من المناظرة إظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال الملل من دليل إلى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل أن يقول لما كان الغرض إظهار الصواب لم جواز الانتقال لأن المقصود إظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع الملل الانتقال من

يكون قبل أن يتم لإثبات الحكم الأول فلا يخفى إتمامه ينتقل إلى علة أخرى لإثبات علة أو لإثبات الحكم الأول أو لإثبات حكم آخر محتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك أي حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال منحصر في هذه الأربعة لانه إما في العلة فقط وهو على قسمين لإثبات علة وهو الأول أو لإثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما حشوا وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد أن يكون حكما محتاج إليه الحكم الأول وإلا لكان كلاما حشوا وأما فيهما وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الأولى فالأول صحيح) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلا أنكره الخصم احتج إلى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لأن الانتقال أن يترك الكلام الأول بالكيفية ويستغل بأخر كما في قصة الخليل عليه السلام وإنما أطلق الاتصال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتمل بكلام آخر وإن كان هو دليلا على الكلام

الأول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت دليلها من المغرب ولأن الغرض إثبات الحكم فلا يبالى بأي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الأولى بعدا قطعاً في عرف النظائر



وأما قصة الخليل فإن الحجة الأولى (وهو قوله تعالى في الذي يحيي ويميت) كانت ملزمة واللعين عارضه بأمر باطل) وهو قوله تعالى ناحي وأميت (فالخليل عليه السلام لما عافى الاشتباه والتلبس على القوم انتقل إلى العلة التي لا يكون فيها اشتباه أصلاً والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة فلا تمتع الصرف إلى الكفارة) أي إن اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والإجارة) أي باع عبداً بشرط الخيار يجوز إعتاقه بنية الكفارة وكذا إذا (١٠١) آجر عبداً ثم أعتقه بنية الكفارة (فإن قيل عندى لا يمنع هذا

الدليل إلى آخره لا إلى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال إلى ما لا يناسب المطلوب دفعاً لظهور الخافه فهو يكون انقطاعاً (قوله) وأما قصة الخليل (جواب عن تمسك الفريق الأول وقرر به أن كلامنا إنما هو فيما إذا بان بطلان دليل العمل وانتقل إلى دليل آخر إما إذا صح دليله وكان قدح المقر صافداً إلا أنه اشتمل على تلبس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كافي قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فإن معارضة العين كانت باطلة لأن إطلاق المسجون وترك إزائه حياته ليس باجهاً لأن معناه إعطاء الحياة وجعل الجاد حياً الآن الخليل عليه السلام انتقل إلى دليل أوضح وحجة أهر ليكون نورا على نور وإضاءه غيباً إضاءه ومع ذلك لم يجعل انتقاله غلواً عن تأكيد الأول وتوضيح تبيك للخصم وتفصيل كانه قال المراد بالاجيا إعادة الروح إلى البدن فأشتمس بمنزلة قروح العالم لاضاءتهم وأخطأه بغروها فإن كنت تغدر على أحياء الموتى فأعدر روح العالم إلى أن تأتي الشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الأحكام ليقين فسادها ليظهر انحصر الأدلة الصحيحة في الأربع وهذا غير التمسك بالفسادة لأنها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل أمر نفياً كان أو اثباتاً ثبت وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه أي لم يقع بقاء بعده وعندنا حجة للدفع دون الإثبات فإن قيل أن قام دليل على كونه حجة لزم ثبوت الوجود أعني كونه حجة للاثبات والدفع والازم ثبوت العدم أجيب بأن معنى الدفع أن لا يثبت حكم بغيره عند الحكم مستند إلى عدم دليله فالأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمهم الله تعالى أن ما يحق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض بزياله فإن لزوم ظن بقاءه أمر ضروري ولهذا يرسل العقلاء أهل اليهم وبلادهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بها يقتضي زماناً من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعادوا عوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ والازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام إلى زمن نبينا ﷺ وبقاء شرعه أبداً وثانيهما الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدوث والملكية والزوجة فيما إذا ثبت ذلك وقع الشك في طريان الصدق وأجيب عن الأول بأننا لا سلم أنفلوا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائهم والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شرعية عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شرعية نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشرعته فإن قيل هذا إنما يصح فيما بعده وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث الفسخ أن النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله إذ لو نزل لبيته قطعاً لوجب

تيقن بالوضوء ثم شك في الحديث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث إذا شهد أنه كان ملاً بالدعي فإنه حجة عنده وإن أن الدليل موجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشرعيته وفي حياته فقد مر جوازه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكماً تمتد إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرت عنه لا عندنا لأن الارث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به

يقن بالوضوء ثم شك في الحديث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث إذا شهد أنه كان ملاً بالدعي فإنه حجة عنده وإن أن الدليل موجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشرعيته وفي حياته فقد مر جوازه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكماً تمتد إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرت عنه لا عندنا لأن الارث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به

والصلح على الإنكار لا يصلح عنده لجعل براءة الذمة وهي الأصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد التمين وعندنا يصح لما قلنا أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات (١٠٢) فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح) و (تجب البينة على الشفيع

التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقا هذه الأحكام مستندة إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والثاني على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير واستدل على أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بأن الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحوادث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعتراض بأنه إن أراد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وإن أراد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور على أن النزاع غير مسموع خصوصاً ما يدعى الخصم بهادته تقضيه وأيضاً لا بدعي أن موجب الحكم يدل على البقاء بل أن سبق الوجود مع عدم ظن الثبات المدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر أن قوله وكلاماً فإلا لدليل على البقاء غير مستقيم لأن كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وإنما الكلام في أن سبق الوجود مع عدم ظن الثبات والمدافع هل يدل على البقاء (قوله والصلح على الإنكار) أي مع إنكار المدعى عليه لا يصلح عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن كون الأصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة التمين فإن قيل هذا حجة تدفع حق المدعى فينبغي أن يكون مسموعاً بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعى وإثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت التكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال كالحود كما يقال الأخ لا يثبت على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن الهيثم فإن عدم المال لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العقد لجواز أن يتحقق كل منهما بعلة أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالاجماع أن العلة واحدة فقط فحينئذ يثبت من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المصسوب لا يضمن لأنه ليس بمصسوب إذاً لا يصح أن يثبت الضمان بعلة أخرى للاجماع على أن العلة الضمان هنا هو الغصب لا غير وأعلم أنه لا فائدة من التعليل بالنفي أحدي الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعذر هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أن تنافي فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ومن ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الأشياء فإنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة الظنية قد تعارضت فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح ذلك بمعرفة جهة تعقبها بحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تنمى المقصود وتعارض الدليلين كونها بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واخره باعتماد المحل عما يقتضي حل المنكوحه وحرمة أمها وباتحاد الزمان عن محل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقياس الأخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنصر والقياس إذا تعارض بينهما فاعاقل أن يقول أن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب وارداً على ما ورد على النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتعارض حل المنكوحه وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده الأطلاق من اشتراط أمور أخرى مثل اتحاد المكان

عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكره المشتري لأن ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنه (وإذا قال لعبدان لم تدخل الدار اليوم فانت حرولا بدري أنه دخل أم لا) فالقول قول المولى عندنا) فإن العبد تمسك بالأصل وهو أن الأصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي) كما ذكرنا في شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العلل الطردية (والأخ فانه يمكن الوجود بعلة أخرى إلا أن يثبت بالاجماع أن له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب) أنه غير مضمون لأنهم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الأشياء كقول زفران غسل المرافق ليس بفرض لأن من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالثبوت فان هذا جبل محض لأنه لم يعلم أن هذه من أي القسمين (باب) المعارضة والترجيح إذ ورد دليلان يقتضي أحدهما

عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساوى قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فيبينهما والشرط لمعارضته والقوة المذكورة وجهان وإن كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحاناً فلا يقال بالنصر راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

القليل لثلا يلزم من الباقي قضاء  
 الديون فيجعل ذلك عفواً  
 لأنه لقته في حكم العدم  
 بالنسبة إلى المقابل (والعمل  
 بالأقوى وترك الآخر  
 واجب في صورتين) أى  
 فيما إذا كان أحدهما أقوى  
 بوصف هو تابع وفيما إذا  
 كان أحدهما أقوى بما هو  
 غير تابع (وإذا تساوى القوة)  
 وأعلم أن الأقسام ثلاثة  
 الأول أن يكون أحد  
 الدليلين أقوى من الآخر بما  
 هو غير تابع كالنص مع  
 القياس والثاني أن يكون  
 أحدهما أقوى بوصف هو  
 تابع كإفخار الواحد الذي  
 يرويه عدل فقيه مع خبر  
 الواحد الذي يرويه عدل  
 غير فقيه والثالث أن يكونا  
 متساويين بقوة ففي  
 القسمين الأولين العمل  
 بالأقوى وترك الآخر  
 واجب وأما الثالث فبإتي  
 حكمه هنا وهو قوله في المتن  
 وإذا تساوى القوة فالمرضاة  
 تختص بالقسم الثاني  
 والثالث أما الأول فيعزل  
 عنها أن كان العمل بالأقوى  
 واجبا لئلا يسمى هذا  
 ترجيحا فالترجيح إنما يكون  
 بعد المارضة فيختص  
 بالقسم الثاني (ففي الكتاب  
 والسنن) أى في معارضة  
 الكتاب والكتاب والسنن  
 السنن (يحمل ذلك على

والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح  
 وتنصيص على ما هو ملك الأمر في باب التناقض فانه كثيرا ما يتدفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم  
 التعارض لا يقع بين القطعيين لا متنازع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع الصفات في احتمال  
 التقيض فلا يكون الابتناء في الظنين وفي قوله فان تساوى القوة إشارة إلى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح  
 على ما هو الصحيح إلا ما منع من ذلك الحكم حيث ذهبوا للتوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع  
 التقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالألزام شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح في اللغة جعل  
 الشئ واجبا على ما فضلنا من أن يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أى القوة التي  
 لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضته واشترط  
 أن يكون تابعا حتى لو قوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم  
 التعارض وهذا مأخوذ من معناه القوى وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر صفلا أصلا من قولك  
 رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام القائل أو لاثم ثبوت الزيادة بما هو  
 بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المائلة ابتداء ولا بدخل تحت الوزن منفردا عن المراد به عليه قصد في  
 العادة قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على المشرق أحد الجانبين رجحانا لأن المائلة  
 تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحب ونحوها رجحانا لأن المائلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة  
 والسلام فلوزان حين اشترى سراويل بدرهمين وزن وارجح فانما معاشر الأنبياء مكذبا وزن فعلى راجح زد  
 عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الأرصاف كزيادة الجردة لا تقدر يقصد بالوزن عادة لزوم الرم في قضاء  
 الديون إذ لا يجوز أن يكون مبالغة لطلان هبة المشاع فظهر أن جملة بمنزلة الجردة أولى من جملة في حكم العدم  
 على ما ذهب إليه المنصف رحمه الله تعالى لأنه أوفى بتحقيق معنى التسمية (قوله والعمل بالأقوى) يعنى إذا  
 دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفاءه فاما أن يتساوى باقى القوة أو لا على الثاني أما أن تكون زيادة  
 أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا في الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي  
 الثالثة لامعارضة حقيقة فلا ترجيح لا يتنازع على التعارض المنفي عن القائل وحكم صورتين الأخيرتين أن  
 يعمل بالأقوى وبترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض  
 الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالعارض بين آية وآية أو لا كالعارض بين آية وآيتين  
 أو سنة وستين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة  
 حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين حكما أنه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء وان كان بين  
 آيتين أو قراءتين أو ستين قولين أو فعلين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالشهور والموازين فان عم المتأخر  
 منهما فتاسخ إذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا لكثير الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس  
 من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والأفان أمكن الجمع بينهما باعتبار غطص من الحكم والمحل  
 أو الزمان فذلك لا يترك العمل بالدليلين وحيث أن أمكن المصير من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس  
 وقول الصحابي يصار إليه أو لا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول  
 وفي الكلام إشارة إلى أن النسخ لا يجرى بين القياسين إذ لا يتصور فيها التقدم والتأخر وأنه لا يقع  
 التعارض بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا يمتنع إجماع مخالف لقطعي وأنه لا ترتيب  
 بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأيهما شاء بشرط التحري كإتي القياسين وعند  
 من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه أولا ثم إلى القياس على ما ذكره غير  
 الإسلام رحمه الله تعالى في شرح التلويح من أنه ان وقع التعارض بين سنتين فليل إلى أقوال الصحابة

متحققة لأنه انما يتحقق التعارض إذا تعدد زمان ورودهما ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً نسخاً للاول لئلا يكتسب لنا جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الإشارة ترجيع إلى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب لشرط مخوف أى يكون المتأخر نسخاً للتقدم (والا يطلب الخالص) أى يدفع المداخلة (ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملاً بالشهين فان تيسر فيها ولا يترك ويصار من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وأقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والايحى تقرير الأصل على ما كان كما في سورة الحار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه نهى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه طاهر وأيضاً عند تعارض الأدلة في حرمه لحم وحله فلما تعارضت الأدلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهراً فيكون طاهراً ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وإلى

وان وقع بينهما فالإل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير إلى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضاً فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له إمام فقراءه الإمام لقراءه فمثال المصير إلى القياس عند تعارض السنتين ما روى الثعالب بن بشران التي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام صلاه ركعتين بأربع ركعات وأربع سجعات تعارضاً فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وهنأ بحث وهو أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآلة الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إلا لا ترجيح بالكثرة ويؤمّن من هذا ترجيع الآيات السنة على الآيتين فيما إذا كان الحديث موافقاً للآلة الواحدة وكذا ترجيع السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جداً لأنه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فإذا تجاوز تقوى الدليل بما هو دونه فلا يجوز تقوية بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط التعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآلة السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام أن يقال ان الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للأقوى فيرجعه بخلاف المائل أو يقال ان القياس يعتبر متأخراً عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتأخران يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر وإلى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله) لأنه انما يتحقق التعارض إذا تعدد زمان ورودهما ليس المراد أن تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامة من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد ليس بقائم غداً لم يكن تناقضاً ولو قيل زيد قائم وقت كذا لم قيل بعدئذ أنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضاً بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج إلى غلظن إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذا وُجِدَ لكان المتأخر نسخاً للتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله) كما في سورة الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وتعارض الأخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أتوضأ بماء أفضلت الحرق قال نعم وبماء أفضلت السباع قال لا وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاعلى فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان أوثرت الطهارة قياساً على العرق في ظاهر الرواية أوثرت النجاسة قياساً على اللبن في أصحاب الروايتين وقيل الشك في الطهارة لاختلاف الأغيار في حرمه لحم الحمار وباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لأن أدلة الاباحة لا تساوى أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضنا لكن دليل التحريم راجحاً كما في الضئيع حيث يحكم بنجاسة سورة وقد يقال أنه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهارة انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع إلى الأصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهراً بيقين والمتوضى يحدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا يحدث المتوضى وإنما يحكم ببقاء الطهورة لأنه يلزم منه الحكم بزوال الحديث بالشك إذ لا معنى للطهورة الا إذا فيكون اهداراً لأحد الدليلين بالكلية لا تقريراً للأصول وإذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورة في الماء والحدث في المتوضى أخذ بالأقل والترم الحكم بسلب الطهورة إذ ليس فيه اهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورة

(وهو) أى التعارض فى الكتاب والسنة (إما بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية أو سنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الأول فاما ان يوزع الحكم كسنة المدعى بين المدعين أو بان يحمل على تعارض الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته الآية اللغو فى الأولى ضد كسب القلب أى السهو (بديل اقترانه به) أى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله (١٥٥) باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفى الثانية ضد العقد) أى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان باللغو عند العقد

بديل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فاللغو فى هذه الآية ما يغفل عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو يكون شاملا للغوس فى هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخظة فى الغموس والآية الأولى تقتضى المؤاخظة فى الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخظة ثابتة فى كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن (فاللغو فى الآية الثانية يشمل الغموس إذ هو ما يغفل عن الفائدة كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان باللغو عند العقد)

ولم يذكرنا من تعارب الشك فى الطهارة والتجاسة أو الطهورية وعدهما يشترى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف فى الطهارة والتجاسة وأشار ثانيا إلى ان الشك فى الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة وجوب الوضوء بسؤر وإحار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلول وكذا الحكم بطهارة وذكر شيخ الإسلام فى المسبوط ان الاختلاف فى الطهارة والتجاسة لا يورث الاشتباه كما ان خبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه مظهر ولا اشكال فى حرمة تلخ جميعا لجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذا حار ربط فى الدور والافتة فيشرب من الأولى وإن الحرة تدخل المضائق فتكون الضرورة فيها أشد فالحر لم يبلغ فى الضرورة حد الحرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضمن إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءة الجهر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فإن الأولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجهر محمول على الجوار وإن كان عطفها على المقسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم حجر ضب خرب وماء شرب بارد وقول زهير

لصب الرياح بها وغير ما بعدى سوا فى المورد والقطر

فان القطر معطوف على سوا فى الجهر والجوار وقول الفرزدق

فهل أنت ان ماتت اتانك رأكب إلى آل بسطام بن قيس فغاطب

يخفض خاطب على الجوار مع عطفه على رأكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهب فى نجد غور اغار على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنوب والوجه أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم لأن المراد بالسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله إلى السكبين إذ المسح يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله قلت اطينخوا لى جبة وقيصا وفائدة التحذير عن الاسراف انتهى عنه إذا دل على ملة الاسراف بذهب الماء عليها فغطت على المسح لانتسح لكن لينة على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم غسل خفيفا شيئا بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذى يدل عليه أو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من أن التيمم عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم فى الوضوء مع أن فى الغسل مسحا وزيادة فلا مسألة بدون الإصاغة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا فى إثارة الغسل جمع بين الأدلة وموافقة الجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العبدية ييقن (قوله والمخلص) يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى التعارضان ولم يمكن

(١٤ - توضيح ٢)

وقع التعارض لجمعتهما بينهما بأن المراد من المؤاخظة فى الأولى فى الآخرة بديل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا أى بالكفارة فقال فكفارته والشاقى رحمه الله تعالى يحمل المؤاخظة فى الآية الأولى على المؤاخظة فى الثانية أى فى الدنيا أى يحمل المؤاخظة فى الآية الأولى على المؤاخظة فى الآية الثانية وهى المؤاخظة فى الدنيا حتى أوجب الكفارة فى الغموس (والمعنى فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الأولى) أى يحمل الشاقى رحمه الله تعالى المعنى فى الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا وأنى من هذا لأن

على مذهبه يلزم أن لا يكون المقدحجى على معناه الحقيقي وأيضاً الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الأخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فإن اللجوء لمعتنين فيحمل في كل موضع على ما هو البق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو أليق به (١٠٦) من الدنيوية أو الأخروية (وأقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين

واحد وهو عند الكسب لأنه لا يلبق من الشارع أن يقول لا يؤاخذك الله تعالى بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكنت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الائم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لأن المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة (هذا وجهه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو أما في الآية الأولى فبدليل اقترانه بكسب القلب وأما في الآية الثانية فلأنه لا يلبق من الشارع أن يقول لا يؤاخذك الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع أخى اليمين الفاجرة بل اللاتق أن يقول لا يؤاخذك الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ناسيتنا أو أخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الأخروية لأن الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارتها لا يدل على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لأن معنى الكفارة الستارة أى الائم الحاصل بالمنعقدة يستر

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحادهما أما الأول أى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتاً بأحد الدليلين وبعضها متغيراً بالآخر كقسمة المدعى بين المدعين بحجتهما واثباتها بالتعابر بأن يبين مغايرة ما نثبت بأحد الدليلين لما اتفق بالآخر كافي قوله تعالى لا يؤاخذك الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذك بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذك بما عقدتم الإيمان فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أى القصد الثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو مالا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة العين المشروعة بتحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أى لا يؤاخذك الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذك بما في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارتها طعام عشرة مساكين الآية وما تعابرت بالمؤاخذة أن تدفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عمت عليه فيشمل الغموس وبصير معنى الآيتين واحداً وهو نفي الكفارة عن اللغو وإثباتها على المعقود والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والعقد يحمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض وورد ذلك بوجود الأول أن فيه عدولاً عن الحقيقة من غير ضرورة لأن العقد بطل الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فهم من ربطاً أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد فسمى به مجازاً وفيه نظر لأن العقد بمعنى الربطة لا يكون حقيقة في الأعيان دون المعاني فهو في الآية مجازاً لعمالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتاً عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من محترعات الفقهاء الثاني أن اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الأخروية وإذا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية بورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسم الحقوق في الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث أن الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولا شك أن الإفادة خير من الإعادة وورد أن سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر (قوله وأقول لا تعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في دفع التعارض أن المراد باللغو في الآيتين هو الحال عن القصد بالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لافي المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى أوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانفاؤها لا تافلتا تعارض لها أصلاً وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال في المؤاخذة عن اللغو في الآية الأولى وانتبه في الغموس والمراد منها الإثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وإثباتها في المعقودة وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة في الغموس بالائم وفي اللغو لا مؤاخذة أصلاً لأن المصنف رحمه الله تعالى حل المؤاخذة الثانية أيضاً على الائم بناء على أن دار المؤاخذة إنما هي دار الآخرة فأن قيل قوله فكفارتها تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة هي الكفارة إنما هي في الدنيا والمخلص بالآخرة إنما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الائم أوجب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة أى إذا حصل الإثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره طعام عشرة مساكين إلى آخره واعلم أن اللاتق ينظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذك الله بكذا ولكن يؤاخذك بكذا أن يكون الثاني مقابلاً للاول من غير واسطة بينهما فلماذا ذهب الجمهور إلى إدر الثاني الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية

بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض ونثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فإن يحمل على تعابر المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

فبا التخييف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال لغلنا الخفيف على العشرة والمشد على الاقل) وإنما لم يجعل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لاقل منها احتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتج إلى الاغتسال لتأكيد الطهارة (وأما الثالث) أي الخاص من قبل الزمان فإنه إذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخاً للأول فكذا إن كان دلالة كنهين أحدهما حرمة والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخاً لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لاحقاً به ثم المحرم نسخوه ولو جعلنا على العكس يتركز (١٠٧) النسخ أي أولقنا أن المحرم كان متقدماً على

المبيح فالمحرم كان ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالثبات وفيه نظر (لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فلا تكون الحرمة بعده نسخاً) وبما أنه لا نسلم أن المحرم لو كان متقدماً لكان ناسخاً للإباحة فإنه إنما كان ناسخاً لها إن قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لكن ورد الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن إتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أنه إذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فإنه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسلاً وقوله تعالى

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فإن قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق أن إطلاق المؤاخذة على الدنيوية والأخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي إذ لا اختلاف في المفهوم بل في الأفراد باعتبار التعلق فعندنا التائين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئاً من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما أو بأحدهما في المكسوبة والمقودة عند الحنث (قوله فبا لتخفيف) أي قراءة يطهرون بتخفيف التأء والماء. توجب حل القران بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بأن الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرون قولاً مفهوماً الغاية فإنه متفق عليه ويحتمل أن يرد أن الحل كان ثابتاً والنهي قد انتفى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي إياه فغيره من عدم رفع الآية الحل بإيجابها إياه يجوز أن قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فإذا طهروا فأثروا فانتفاق القراءة على تطهروا أي اغتسلوا يدل على أن المراد بقوله حتى يطهرون يغتسلوا ما على قراءة التشديد حقيقة وأما على التخفيف فجاز بإطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الفصل عند الانقطاع فيكون حرمة القران عند عدم المعلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بأن تفعل قد يجيء بمعنى فعل ككبر وتكظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف إذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حتى الزوج إلى الاغتسال وقيل معناه توضأ أي صرن أهلاً للصلاة وفي شرح التأويلات أن الآية محمولة على مادون العشرة صرفاً للخطاب إلى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة في مادون العشرة إنما يكون الاغتسال بقوله تعالى حتى يطهرون بالتخفيف أيضاً معناه يغتسلن مجازاً ولا يخفى أن في الكل عدولاً عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً) فإن قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعني المحرم والمبيح وإلى هذا أشار بقوله فإنه أي المحرم إنما يكون ناسخاً للإباحة الأصلية أن قد ورد أي إن كان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء لكن ورود هذا الدليل متقدماً على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الإطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وهذا تائين أن تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بنام لأن عدم العقاب على الانتفاء إنما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص الدالة على إباحة جميع الأشياء فتفسيره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح إلا إذا تأخر المحرم عن دليل إباحة الأشياء وهو ليس بلامزم وبالجملة المعترف بالنسخ كون الحكم شرعياً عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك إلا إذا تقدم دليل إباحة الأشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله عنيما بترك النسخ هذا المعنى) أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي

خلق لكم ما في الأرض جميعاً فإن هذا الإخبار يدل على أن الإنسان إن انتفع بما في الأرض قبل ورود حرمة أو مبيحه لا يعاقب ثم لاشك أنه إذا ورد المحرم فقد تغير الأمر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم إذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييراً وإمّا على العكس فلا يلزم التغيير واحداً فندفع الإبراد المذكورة بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عنيما بترك النسخ هذا المعنى لا بالنسخ الذي ذكرتموه وقد غلر الإسلام رحمه الله تعالى هذا أي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً ولستنا نقول بهذا في الأصل لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا أي كون الإباحة أصلاً بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فإن الإباحة كانت ظاهرة في الأشياء كلها

بين الناس في زمان الفترة ذلك ثابت إلى أن يوجد المحرم وإنما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد الوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الأتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فإن كان الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وإن لم يكن ضروريا كما كل الفواكه فتدب بعض الفقهاء على الإباحة فإن (١٠٨)

أولافان تكرار التفسير زيادة على نفس التفسير فلا يشب بالشك (قوله واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) إشارة إلى مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع فإن قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فإن الإباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو التنبأ والكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسألة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة فإن كان اضطرابا كالنفس ونحوه فهو ليس بمنع ولا إباحة يجوز تكليف المحال وإن كان اختياريا كما كل الفواكه لحكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصيرفي وعلى الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأنهم اشتغل أحد طرفيه على فساد فاعلمه فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فامنع فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسألة تورد في أصول الشافعية والأشعرية على التزم إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح والإنا للقول قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الأحكام إذا قرر هذا فيقال على المبيح أن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيها لا حكم فيه العقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينفعه بالحكمة تقتضي إباحته له تحصيل المقصود خلقهما والالكان عيشا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه وما خلقهما ليشتبه فيصير عنه قتياب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عيب ويقال على المحرم أن أردت حكم الشارع بالحرمه في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع بقابل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على مصادر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع ملازمان فكيف جزم ببطان الثاني دون الأول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العقو وقد يقال على المحرم أن عدم الحرمة معلوم قطعا فإن من ملك بحرا لا يترك وهو في غاية الجود وأخذ ملكه فظرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فإن استدل بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فتحرم أوجب بأن حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلا ممنوعة فإنها تبني على السمع ولو سلم ذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيمنع فيه من ضرر الضرر فإن قيل إذا كان الخلاف فيها لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته أو إباحته قلت المراد بالإباحة جواز الانتفاع خاليا عن إماره المفسد وبالحرمة عدمه وهذا لا يتناقض عدم إدراك العقل فيه بخصوصه

عدم العقاب على الانتفاع به وعن بعض المعتزلة على الحظر فإن أرادوا أن الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وإن أرادوا العقاب على الانتفاع به فيأطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا وعند الأشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لأنه إما منع من الله عن الانتفاع به وليس بممنوع والأول حظر والثاني إباحة ولا خروج عن التقيضين وإجاب الإمام في الحصول عن هذا بأن المباح هو الذي أعلم الشارع فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لأن الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه ففي كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج فيه لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف

في هذا وقد فسر الوقف بعدم العلم بأن هناك حكما أم لا وإن كان حكما فلا نعلم أنه حظر أو إباحة أما عدم العلم بأن هناك حكما أم لا فباطل لأننا نعلم أن عند الله تعالى حكما لازما بالمتنع أو بعدمه وأما أنه لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة فالحق عندنا أننا لا نعلم أن الحكم عند الله تعالى الحظر أو الإباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فلم أنه لا خلاف بين من يقول إنا لا نعلم أن الحكم عند الله الحظر أو الإباحة وبين من يقول بالإباحة إذ لا معنى للإباحة إلا أنه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم أن الحكم أيهما



صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم أما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم أي لا يدرك أن هناك حكماً لا أو أما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكمه في الجملة أي لا يدرك أن الحكم خطراً وإباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الأول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها أنه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفاً باعتبار العمل بمعنى أنه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلفاً وثانيها أن الحكم قديم عند الأئمة فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة إلا إذا لموجب للتوقف سوى التخرج عن تكليف المحال ورد بأن تجوز تكليف المحال يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجرأ أن يتمتع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للأشعرى بل هو نافي بمذهب في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه ونائباً أن الفعل إما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الإمام بأننا لنسلم أن عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الإباحة فإن المباح ما أذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصاً ودلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع أعم من ذلك كافي أفعال البهايم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه أن هذا الاختلاف إنما هو على تقدير النزول إلى العقل حكماً في الأفعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز أن يراد بالإباحة إذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خالي عن إماراة المفسدة وأما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع أنه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الإمام فإن على النزاع هو أن الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح ككل الفواكه مثلاً للعقل أنه يحكم حكماً عاماً بأنه في حكم الشارع ما ذن فيه أو ممنوع عنه مراد الإمام أن ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل أنه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم أن يكون مباحاً أي ما ذن فيه من الشارع اعلاماً بأن يرد دليل منه على أنه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة بأن يرشد الشارع العبد بقله إلى أن يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشواً على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك بأن يدرك ذلك بقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن ذلك الفعل حكاه الله تعالى أم لا فباطل لأننا نعلم قطعاً أن الله تعالى في كل فعل حكماً إما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم أن يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يتمتع ارتفاعهما وإنه التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الإباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن حكمه الإباحة أو الحظر فحينئذ لا يتصور أنه لا دليل من الشارع ولا من العقل وهذا يساوي القول بالإباحة من جهة ارتفاعها على أنه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لأن مذهب المتوقف هو أنه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى أن يظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لأن القول بعدم العقاب قول بالإباحة لا معناه على ما فسرنا فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جمل المحرم ناسخاً للبيح وهو عطف على قوله لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة (قوله فالثبت أولي) إذ لو جعل الثاني أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للثني الأصل ثم الثاني للآيات وأيضاً المثبت يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والثاني مؤكّد والتاسيس غير من التوكيد وعن عيسى بن أبي أن الثاني كالثبوت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الثاني فلذا احتاج

ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث لا وقد غلب الحرام الحلال (وأما إذا كان أحدهما مثلاً الآخر نافياً فإن كان الثاني يعرف بالدليل كان مثل الآيات وإن كان لا يعرف به بل بناء على عدم الأصل فالثبت أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وإن احتمل الوجهين ينظر فيه) أي أن احتمل الثني أن يعرف بدليل وإن يعرف بغير دليل بناء على العلم الأصلي ينظر في ذلك الثني فإن تبين أنه يعرف بالدليل يكون كالآيات وإن تبين أنه بناء على عدم الأصل فالآيات أولى (فا) روى أنه عليه الصلاة والسلام تزوج بميمونة وهو حلال مثبت وما روى أنه محرم ناف فانه انفق على أنه لم يكن في الحل الأصلي والإحرام حالة خصوصية تدرك عياناً فكلها سواء فرجح بالراوى وروى أنه محرم عبدالله بن عباس ولا يعقله يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير الثني الذي يعرف بالدليل اعلم أن نكاح المحرم جائز عندنا تمسكاً بما روى أنه عليه الصلاة والسلام تزوج بميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى أنه عليه الصلاة والسلام تزوج بميمونة وهو حلال

وافتقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي لخلاف في أنه كان في الأحرام أو في الحل الذي بعد الأحرام فنعى أنه تزوجها في الأحرام أنه لم يتغير الأحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الأحرام أن الأحرام تغير إلى الحل فالأول ناف والثاني مثبت لكن الإحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالإثبات فزجها بالراوى وهو ابن عباس رضى الله عنهما (ونحو اعتقت بريرة وزوجها حرمث وأعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النبي ما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير الثاني الذي لا يكون بالدليل أعلم أن الأمة التي تزوجها حرم إذا اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ولأننا اعتقت بريرة وزوجها حرم وروى أنها اعتقت وزوجها عبد فالأول مثبت والثاني ناف لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا في لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالثبت أولى (وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وإن كانت نفيا لكنه ما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يكن فالنجاسة أولى) هذا نظير الثاني الذي يحتمل معرفته بالدليل وتحتمل بناء على عدم الأصل لأن طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بأن غسل الأناة بماء السماء أو بالماء الجاري وملاؤه بأحدهما ولم يصب عنه أصلا (١١٠) ولم يلاقه شيء نجس فإذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارة فأن تمسك

المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النبي أن كان مبنيا على عدم الأصل فالثبت مقدم وإلا فان تحقق أنه بالدليل تساوى وإن احتمل الأمرين بنظر ليتين الأمر وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تفرع الشهادة على النبي بأن يتساوى الثاني والمثبت أن علم أن النبي بدليل ويقدم الميثب أن علم أن النبي بحسب الأصل ولا ينظر فيه ليتين (قوله) وافتقوا على أنه لم يكن في الحل (الأصل) كأنه يريد اتفاق الفريقين والافتد روى أن النبي ﷺ بعث أبا رافع مولا ورجلا من الأنصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ (إذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) بعد شهادة قلبه) أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالتعارضان لا يبيعان حجة في حق (صا) به الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع إليه (قوله) فكل واحد) يعنى لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد من مصيبا بالنظر إلى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر إلى المدلول لضرورة أن الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليل في حق العمل وإن لم يكن دليل في حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله) فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها بمسلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والإجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والإجماع من الأمور والنهي العام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالأول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوى كالترجيح ببقه الراوى وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروى كترجيح المسومع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وإن تمسك بالدليل كان مثل الإثبات (وعلى هذا الأصل تفرع الشهادة على النبي وأما في القياس) عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه إذا تعارض قياسان (فلا يحتمل على النسخ وقول الصحابي فيا يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابي والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط التضامن حتى يعمل بعده بظاهر الحال إذ في الأول) أى في تعارض النصين (إنما يقع التعارض

للجلل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله بأحدهما مع الجهل به هنا) إذا أى في القياسين (أيس) أى التعارض (لجل محض لأنه) أى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة (فكل واحد من الاجتهاد من مصيب بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن مصيبا بالنظر إلى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل) فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخرجه من مباحث الكتاب والسنة منتا وسندا) أما المتن فكثر ترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصرح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكثر ترجيح المشهور على خبر الواحد والرجح ببقه الراوى ويكنه معروف بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فالعرف عليه نصا صرحا أو نفي ما عرف بآراء وما عرف بآراء فيعنه أولى من البعض ثم ما عرف بالناسخ أو بأما ما عرف بالإجماع فأثير نوعه في نوعه أولى ما عرف بالإجماع فأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذا الأقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أثن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك (والذي ذكروا في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة لأثر) أى قوة التأثير

إذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروى عنه كتر جميع ما لم يثبت انكاره وأبته على ما ثبت والثالث كتر جميع الحذر على الإباحة والرابع كتر جميع ما يؤلف القياس على ما لا يؤلفه لكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعه وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعاه أو علته أو أمرا خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف

رحمه الله تعالى منها إلى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عالية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليه بالإجماع ثم في الإجماع يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإجماع مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العنصر في النوع ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وأن اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ورجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مسامر ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المكيين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك بما يظهر بالآمل في المباحث السابقة لأنه قد جرت عادة القوم بذلك أمورا أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الأصول قوة الثبات على الحكم كثرة الأصول والعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وإن كان ظاهر التأثير إذ العبرة بالتأثير وقوته دون الموضوع والخفاء لأن القياس إنما صار حجة بالتأثير فالنفاوت فيه بوجوب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فإنها لم تنصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وإنما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال إن العدالة عما لا يختلف بالشدوة والضعف لأنه أن ازجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والأفلا (قوله وكذا في مسألة طول الحرية) أي الغنا والقدرة على تزوج الحرية والأصل الطول على الحرية أي الفضل فأتسع فيه بخلاف حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول فالحر الذي له طول الحرية لا يجوز له تزوج الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على الذي تحته حره بجامع أرقاق الماء مع الاستغناء والأرقاق بمنزلة الأهلاك بخلاف ما إذا لم يكن له طول الحرية وخشى العنت أي الوقوع في الزنا فإنه لا غشية عن الأرقاق فيجوز وبخلاف ما إذا قدر العبد على نكاح الحرية فتزوج أمة فإنه ليس بأرقاق للبلاء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما إذا تزوج حره على أمة فإنه يبقى نكاح الأمة لأنه ليس بأرقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الإسلام إذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقتلنا نكاح الأمة مع طول الحرية نكاح بملكه العبد فيملكه الحر كما تروى الأنكحة التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثير من الأرقاق مع الاستغناء لأن الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الإطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوصاف النقائص فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فأتسع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بأن لا يجوز له نكاح الأمة مع طول الحرية قلب المشروع وعكس العقل لأن ما ثبت بطريق الكرامة تزاد به زيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الأربع وما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشرف من تزوج التحسيس مع ما فيه من مظنة الأرقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافرون المسلم (قوله وتضييع الماء) إشارة إلى وجهي ضعف في قياس الشافعي رحمه الله تعالى الأول أن الأرقاق الذي هو أهلاك كحداد تضييع الماء بالعزل لأنه اتلاف حقيقة إذ الأرقاق إنما

كما مر في القياس والاستحسان وكذا في مسألة طول الحرية فإن الشافعي رحمه الله تعالى يقول يرق ماؤه مع غشية عنه فلا يجوز كالذي تحته حره وقتلنا هذا نكاح بملكه العبد باذن مولاه إذا دفع إليه مبرا يصلح للحره وللأمة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا أي قياسا أقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله تعالى (إذ زيادة عمل حل العبد على حل الحر قلب المشروع) وتضييع الماء بالعزل باذن الحرية يجوز فالأرقاق دونه لأن في الأول تضييع الأصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الأمة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة

وكما في نكاح الأمة الكتابية فإنه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعما بصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز السلم ولأن الضرورة ترفع باحلال الأمة المسلمة وقتلها ونكاح مملوكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مروا بضاهودين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الأمة) أي دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة قال في معنى هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الأمة التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثر لأن الرق منصرف لا محرم) كما في الطلاق والعدو والقسم والحدود لأن الرقيق له شبه بالحیوانات والجمادات بواسطة الكفر (١١٢) فمن هذا الشبه قلنا أنه ما لم يشبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذا الشبهان

تروى صفة الحرية مع أنه أمر بما يرجو زواله بالعقوف والعزل بفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالرقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود في الرقاق مباشرة السبب على وجه يقضي إلى الإهلاك قلنا في الزوج أيضا امتناع عن إيجاب صفة الحرية إذا ما لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لأن يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الأمة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فيمن يخلو بغير رقيقا لانه ينتقل من الحرية إلى الرقية ومعنى العقوبة والإهلاك إنما هو في الرقاق الحر الثاني أن وصف الرقاق المأمع الاستثناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية وأم ولد مع جواز نكاح الأمة له وفيه نظر لأن الحر لو كان قادرا على أن يشترى أمة لايحل له نكاح الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف إذا كان له سرية وأم ولد (قوله) وكافي نكاح الأمة الكتابية (فانه لا يجوز السلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما إذا كان تحت حرة أما الأول فلأن الرق أثر في تحريم النكاح في الجملة كافي نكاح الأمة على الحرية وكذا الكفر كما في نكاح الحرية للسلم فاذا اجتمع الرق والكفر بقوى المنع ككفر المجوسية فحل للسلم وأما الثاني فلما مر من رفاق المأمع الاستثناء إذا الضرورة قد انتفعت بجواز نكاح الأمة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرية الكتابية وهذا القياسان قويان تأثيرا أما الأول فلما سبق وأما الثاني فلأن أثر الرق إنما هو في التصنيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكة والرق يزيد فيها الأثر انتهى قبل الاسترقاق لم يحل إلا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك العين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقا كما ينتصف برفق وحل الوطء بملك البين إنما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا يطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله) فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة (فان قيل لا حاجة إلى ذلك لا يمكن حقيقة التصنيف بأن يقال لنكاح الأمة حالتان حالة الانفراد عن الحرية وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتأخر خلفت في إحدى الحالتين فقط تحقيا للتصنيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لتصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملاً حيث جعل طلاق الأمة نيتين لا واحدة احتياطاً لأن الحل كان ثابتاً يقيين فلا يزول إلا بعد التيقن بنصف الطلقات الثلاث وذلك في النيتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق إنما هو بمجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة نيتين لا في جعل طلاق الأمة نيتين تغليباً للحرمة حتى ورد الاعتراض بأن هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي هذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله) وكافي مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركبة في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لأن الاكتفاء بالمسح خصوصاً مع بعض المحل مع إمكان الغسل أو مسح الكل ليس إلا للتخفيف وأما التثليث فقد يوجد بدون الركبة كما في المضمضة

التصنيف في استحقاق النعم التي تختص بالإنسان (عطف الرجال يقبل العدد) بأن يحل للحر أربع وللعبد نثان لأطراف النساء فينتصف باعتبار الأحوال فنحل الأمة مقدمة على الحرية لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والرقم (أي لا كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التصنيف بالعدد في حل النكاح بأن يحل للعبد نثان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التصنيف بالعدد لأن الحرية لا يحل لها إلا زوج واحد فلا يمكن تصنيف الزوج الواحد باعتبار التصنيف بالأحوال بأنها لو كانت متقدمة على الحرية يصح نكاحها وإن كانت متأخرة لا يصح وإن كانت مقارنة لا يصح أيضاً تغليباً للحرمة كافي الطلاق والإبراء ثبت بهذا أن كل نكاح يصح للحره فانه يصح للأمة الكتابية إذا لم تكن متأخرة

عن الحره ومقارنته لها فيصح للحر المسلم نكاح الأمة الكتابية إذا لم تكن على الحره وقوله كما في الطلاق فيه والاستنشق نظر فان كون طلاق الأمة اثنتين ليس تغليباً للحرمة بل تغليباً للحل لأن الزوج إذا كان ما لكل الطلقتين عليها فان الحل يكون أكثرهما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكافي نكاح الأمة الكتابية قوله (وكافي مسح الرأس أن المسح في التخفيف أقوى أثراً من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطوير غير معقول كالتيميم ومسح الحنف والجبير فالجواب بخلاف الركن فان الركبة لا توجب التكرار كافي أركان الصلاة بل الإكمال ونحن نقول به)

أى بالا كمال وهو الاستيعاب ( وكقولنا في صوم رمضان أنه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب وردد المبيع بيعا فاسدا والإيمان ونحوها ) فان رد الوديع والمغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين أن هذا الرد رد الوديع والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الإيمان أن البر واجب عليه متينا فلا يجب عليه التعيين أنه فعله لأجل البر ( وكنافع الغصب فانه يقول ما ضمن بالمعد يضمن بالانكاف تحقيرا للجبر بالمثل تقريبا وإن كان فيه فضل فهو على المعتدى ) أى إن كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع والمطلوب وإن لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لأن الأعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المعتدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ( ولأن اهدار الوصف أسهل من اهدار الأصل ) يعنى أن أوجبنا الضمان يلزم لإهدار كون المائنة تامة وإن لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الأصل. والوصف فالأول أسهل من هذا ( قلنا التقيد بالمثل واجب في كل باب كالأموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة ) أى عدم إيجاب الضمان في إنكاف المال المعصوم جائز في الجملة ( كانكاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المعتدى غير مشروع أصلا ) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ( ويلزم منه ) أى من إيجاب الفضل على المعتدى ( نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع ) المراد من الابتداء أن يكون بلا واسطة فعل ( ١١٢ ) العبد وفيه احتراز عن إيجاب القيمة

نماثل له لأن الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت إنما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب إلى العبد أما في مستثنى التفاوت في نفس ذلك الواجب لأن المثل المنقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت ضافا إلى الشارع وهذا لا يجوز ( أما عدم الضمان فضاف إلى عجزنا عن البرك أى إن قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن ذلك المثل فان وقع جور يكون

والاستشاق وبالعكس كما في أركان الصلاة ( قوله والإيمان ) هو في أكثر نسخ أصول غير الإسلام رحمه الله تعالى بذكر الهمة يعنى لا يشترط نية التعيين في الإيمان بالله تعالى بأن يعين أنه يؤدى الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متينا غير متوقع إلى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الإيمان بالفتح جمع يمين ( قوله ونحوها ) كصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق التبة في الحج ( قوله تحقيرا للجبر بالمثل تقريبا ) وذلك أن المنفعة مال كالمعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية يجور بكثرة الأجزاء في جانب المنفعة اظهر أن منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا بقيمة وبقي التفاوت فيأورا القيمة بمنزلة التفاوت في الخطئة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا ( قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع ) لانه الذي يوجب الأحكام حقيقة والاحاجة إلى أن يقال أن الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع ( قوله ولثالث ) الترجيح بكثرة الأصول التى يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كثنائى يوصف المسح في التخفيف يوجد في التيم ومسح الخف والجيرة فيرجع على تأثير وصف الزكينة في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الأصول توجب زيادة وكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الروايات وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع أن الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة ( قوله وهو قريب من الثاني ) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانهما تكون بلزوم الوصف للحكم بأن يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر إلى

( ١٥ - توضيح ٢ ) منسوبنا إلى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله ( ولان الوصف وان قل أصلا بلا بدل والاصل وإن عظم فائق إلى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطلا ) وتقديره أن الوصف وهو كون المائنة تامة بغوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل بغوت إلى بدل يصل إليه في دار الجزاء فهذا الوقت تأخير والاول وهو وقت الوصف بطلاناً تأخيراً ( وضمن العقد قد ثبت باتراض مع عدم المائنة جواب عن قياس الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانكاف فالامثلة الثلاثة المذكورة هي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع الغصب وأوردناها ترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجع على قياس قول الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ركز فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو أن التقيد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير مكينة في المنافع فلا يجب راجع على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المائنة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات ( والثالث كثرة الأصول وهو قريب من الثاني

والرابع وهو العكس أى العدم عند العدم أى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أى مسح الرأس مسح (فلا يسح تكراره) كسح الخف فإنه يتمسك) فإن كل ما ليس بمسح فإنه يسح تكراره (بخلاف قوله ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن) أى مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسح تكراره كساو الأركان فإنه غير متمسك لأن عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسح تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والاستنشاق ليس بركنين ومع ذلك يسح تكرارهما واعلم أنه أجماع على عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لأن الماد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم مع محكوم عليه مع رعاية السكينة إذا كان الأصل كليا يقال لكل إنسان حيوان ولا يتمسك أى لا يصدق كل (١١٤) حيوان إنسان وإذا عرفت هذا فقدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم

الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ولهذا قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته في مسألة الاوتين به إمكان تقرير التوحيين الآخرين فهو قال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الأصل بقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الأصل وإذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فأحدها لا يستلزم الآخر فينبأ عوم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كافي الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك إنسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء المألزم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطوقا (قوله مبيع عين) أى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو متوقف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لثلاثي يبيع الكال بالكال. لأن الأصل في الصرف هو التقودودي لا يتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم يدين به حقيقة ورأس المال من التقودغ لا يفيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كيبيع لئلا من قبضة بآنا من قبضة وكالسلم في العتقة على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم لأن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر غربي عند التجار فادير الحكم مع ما أقیم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيه ما عا إلى الإطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أصيب بوجهين أحدهما أن المراد أن كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله ويتمسك إلى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا بشرط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والغن لا يشترط فيه القبض أصلا ويتمسك إلى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا يتمه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقاض بشرط صحة العقد أو بشرط بقائه على الصحيح أو كل أشار محمد رحمه الله تعالى ويتوجه على الأول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارنا كالشروط في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراص لما فيه من إثبات اليد على مال الغير بغير رضائه أقیم مجلس المقدمة مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسألة) التعارض كما يقع بين الأقسية فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين

لهذا العكس فبما عكسا لهذا اتفاقنا أنه لازم لأن الأصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلا وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (و يتمسك) ببدل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كافي الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قبل بغيره حرم ربا الفضل) أى كل من الطعامين مال لو قبل بغيره حرم ربا الفضل فكل مال لو قبل بغيره حرم ربا الفضل فانه يشترط التقاض فيه (فانه لا يتمسك لاشتراط قبض رأس مال السلم في

غير الروي) وذلك لأن عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قبل بغيره لا يحرم بالفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لأن رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قبل بغيره لا يحرم بالفضل فالمراد بغير الروي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلا نه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك وأما كونه أضعف فلأن المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار بعدم عدم الوصف لأن الحكم ثبت بغل شئ فإيرجع إلى تأثير العلل وهو الثلاثة الأولى أقوى من العدم عند العدم (مسألة) اذا تعارض وجوه الترجيح فإكان بالذات أولى عما كان بالحال أى الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يثبت) أي لم ينشأ الصوم من القليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا (هو رجع الفساد بكونه عبادة ونحن ترجع الصحة بكونه نية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض) وذلك لأن بعض الصوم وقع فاسد لعدم النية فإنه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا ينتجز أفعالا من الفساد الكل وإمان يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لأن وصف العبادة للامساك عارض لأن (١١٥) الامساك من حيث الذات ليس بعبادة

بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن ترجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا إذا المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه (وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التواحيج الفاسدة الترجيح بغلبة الاشياء كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الأخ المشتري لا يفتق عنه (الأخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة وجوب الفصاح وهذا باطل لأن الشافعي في وصف

وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجوب أحدهما أن الحال يقوم بالغیر وما يقوم بالغیر فله حكم العدم بالنظر لما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا إنما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال إذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الأب وذات الابن قلت الكلام فبأن إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزائه والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصي الكثرة والعبادة للامساك فان الأول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قلنا أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضى والافكا أن العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة (قوله) وذكروا له أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعته في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبع بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلام من الوصف الحادث والأصل متقوم ولا سبيل إلى ابطال أحد الحقيقتين ولأى اثبات التركة لاختلاف الجنس فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حتى الفاسد لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك أن الصنعة قائمة بكل وجه ومضافة إلى فعل الفاسد لم يلق حدوها تغيير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث أنعدم صورته وبعض معانيه أعنى المتافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الفاسد من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى أن فعل الفاسد مدخل في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الأخ على العم في العصبية لأن رجحنا في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحنا العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختمت بجميعات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها هنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الأشياء لافادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصفين يادقائه والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة ثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لأن العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بأن يتكرر الوصف أو يتكرر حال الوصف أو نقل أجزائه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الاجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولنا في القول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملاية وحينئذ لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أن يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما

وأحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الوصف غير مؤثر) ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فإنه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذا ترجح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بغلبة الاجزاء فإن غلبة ذات جزء أولى من ذات جزءين ولا أولها مسئلة يرجع بكثرة الدليل عند البعض (غلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر) أي إذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع العضدين فأما أن يترك الجميع أو الأكثر أو الأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف

لها أن كل دليل مع قطع النظر عن غير مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضاً القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعاً فقول  
والقياس عطف على قوله أن كل دليل مع عطف على القياس قوله (والايجام على عدم ترجيح ابن عمه وزوج أواخ لام في التعصيب) فانه  
لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً كان  
الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتاً ولا لازم متفق (خلافاً لابن مسعود رضى الله عنه في الأخير) أى في ابن عمه هـ واخ لام فانه راجع عند ابن  
مسعود رضى الله عنه على ابن عمه ليس كذلك أى يستحق جميع الميراث وبموجب الآخر (بخلاف الأخ لأب وأمه فانه يرجح على الأخ لأب  
بالأخوة لأب لأن هذه الجهة) أى جهة الأخوة (لأم) تابعة للأولى أى للأخوة لأب (والخيز متحد) أى حيز القرابة متحد لأن الأخوة لأب  
والأخوة لأم كل منهما أخوة (فيحصل (١١٦) بهما) أى بأخوة لأب والأخوة لأم (هيئة اجتماعية بخلاف الأوليين)

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط لم يفتى أن قوله علة ذات جزء  
تساعاً اذ تركب من أقل من جزآن فكأنه من قبيل المشاكلة والمراد أن يكون معنى واحد لا جزء له  
(قوله لها أن كل دليل) يعنى أن الترجيح بقوة الآخر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل  
بالتأثير إذ تقوى الشيء [أما يكون بصفة توجد في ذاته أو يكون تبعاً له أو أماً ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه  
اليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فتدأقط السكك بالتمارض وهذا معنى  
تساوى وجود الغير وعدمه وما يقال سلبنا أن الترجيح بقوة لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام  
الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقاً للدليل الآخر وموجباً لزيادة الظن (قوله خلافاً لابن مسعود  
رضى الله عنه) في الأخير وهو ما إذا ترك ابن عم أحدهما أخ له من أم بان تزوج أمه فولدت له ابناً فعند ابن  
مسعود المال كله للأخ لأم لانها استوأت في قرابة الأب وقد ترجحت قرابة الأخ لأم بانضمام قرابة الأم لأن  
علة ترجيح بالزاد من جنسها إذا كانت غير مستقلة والأخوة لأم كذلك لكونها من جنس العمومة  
باعتبار كونها قرابة مثلاً لكننا لا نستبد بالتعصيب فيكون مثل الأخ لأب مع الأخ لأب بخلاف  
الزوجة فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور رسد المال للأخ لأم بالقرضية والباقي  
بينهما بالعصبة فيصعب من اثني عشر سبعة لابن عمه هـ واخ لام وخمس للأخ لأن الأخوة لأم وإن لم تستقل  
بالتعصيب لكننا تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصلح  
مرجحاً بخلاف الأخوة فانها جنس واحدنا كد بانضمام أخوة الأم اليه بمنزلة الوصف الأترى أن لو اجتمع  
الأخوة لأب والأخوة لأم لا تصلح أخوة الأم سبباً لاستحقاق بالقرضية (قوله تألم ببلغ حد الشهرة) تعرض  
الشبهة لأنها إذا كانت مرجحة فالترجيح الأول لأنه لا يبلغ حد الشبهة أو تألم ببلغ حد الشهرة ولتقارب  
أمرها بل لكون المشهور أحد قسمي المتواتر على رأى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا  
المقام أن الكثرة أن تأتت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الأثر كانت سالحة للترجيح لأن  
المرجح هو القوة لا الكثرة غايته أن القوة حصلت بالكثرة أو لا فلا فكترة أجزاء العلة توجب القوة كما  
في حمل الأفعال بخلاف كثرة جزئياتها كالمصارعة إذا لمقاوم واحد وأما الرجوع إلى السنة والقياس  
عند تعارض النصين والحديثين فقد سبق أنه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

فيصير مجموع الأخوة قرابة واحدة قوية فيترجح على  
الاضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه  
فقرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية  
تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد  
يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم أن ترجيح بالكثرة في  
بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح  
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا رجوع  
بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجيح بكثرة الأدلة قولنا  
في ذلك فرق دقيق وهوان الكثرة معتبرة في كل موضع

يحصل به هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل  
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهدان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأقال  
والحروب ونحوهما فان الأكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل  
ربو واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة  
الأدلة من قبيل الثاني لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو  
المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من اجزاءه فيكون من قبيل الأول  
هذا هو الأصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه أنه إذا  
كانت العلة في أحدهما مانعة للعلة في الآخر لكنتها أدباً إلى حكم واحد كما أن علة الراجح عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم



العتين بوجوب حرمة بيع  
الحق من الحنطة محقتين  
منها أو إذا كانت العلة فيها  
شيأ واحد امكن المقيس  
عليه متعدد فانه حينئذ  
لا يكون قياسا بل قياس  
واحد مع كثرة الأصول  
وهذا يصلح للترجيح (ولا  
الحديث بحديث آخر وعلى  
هذا كل ما يصلح علة لا يصلح  
مرجعا وكذا إذا جرح  
أحدهما جرحه والآخر عثر  
جراحات فالدية نصفان وكذا  
الشفيعان بشيء حين  
متفاوتين والشافعي رحمه  
الله تعالى لا يرجح صاحب  
الكثير أيضا ) بمعنى أن  
يكون هو المستحق دون  
الآخر (ولكن يقيم بقدر  
الملك لأن الشفعة من  
مرافق الملك كالثمرة  
والولد فنقول حكم العلة  
لا يتولد منها ولا ينقسم  
عليها) المراد بالعلة هنا العلة  
الفاعلية وهي التي يحصل  
المطلوب بها فان الملول غير  
متولد منها وغير منقسم عليها  
بخلاف العلة المادية وهي  
التي يحصل الملول منها  
فالملول يتولد منها وينقسم  
عليها كالولد والثر فاستحقاق  
الشفعة غير متولد من  
الدار المشفوعة به بل هو  
نايبها لامتثالها لتنقسم عليها  
(باب الاجتهاد شرطه أن  
يحوى علم الكتاب بمعانيه  
ألفه وشرعا وأقسامه  
المذكورة على السنة ثلثا

يعنى قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول  
لا من كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به  
يصير حجة هي العلة لا الأصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما أن كل ما يصلح دليلا مستقلا على الأحكام لا يصلح  
مرجعا لأحد الدليلين وكذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجعا لأنه لا استقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتعد  
به لفسد القوة ثم بين ذلك في الملل الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على الترتيب بكثرة العلة  
بمعنى أن يسهل الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانيين على الجرح واحد من  
جميعهما فان الدية عليهم نصفان فان قيل هب أن لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر  
موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما تعدد في الجزايات قلنا لأن الانسان قد يموت من جراحة واحدة  
ولا يموت من جراحات كثيرة فلي تعد بعددها وجل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكفى مسألة الشفعة وهي  
درا بين ثلاثة لأحدهم نصفها والآخر ثلثها والثلث سدس فإيعاد صاحب النصف ونصفه وطلب الآخران  
الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث يتفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء  
من أجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة  
العلة وهي لا تصلح للترجيح فمتدنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل  
جانب وعند الشافعي رحمه الله تعالى أثلاثا لثالثه لصاحب السدس وثلث لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من  
مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب أن  
الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعتدال مادية بتولد منها الملول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت  
في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في الملول ليس بطريق التوليد بل بإيجاد الله تعالى إياه عقبيه فلا يكون  
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع  
الملك علة للحكم فتقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من الملول نصب للشرع  
بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث أنه يستنبط منها الأحكام  
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي  
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقوله بذل الجهد لثليل  
المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير  
الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي  
أيس بابا جهاد وشرط الاجتهاد أن يحوى أي أن يجمع العلم بأموثلاثة الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرفه  
بمعانيه لغة وشرعية أما لغفان يعرف معاني المفردات والمركبات وخصوصها في الافادة فيفتقر الى اللغة  
والصرف والنحو والمعاني والبيان المهم لأن يعرف ذلك بحسب السلفية وأما شريعة فإن يعرف المعاني  
المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحدكم منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وأن علة  
الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي باقسامه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير  
ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ إلى غير ذلك ولا يخفى أن  
هذا ما يرفع لمرقة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام والمعتبر هو العلم بمواقفها بحيث يتمكن  
من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها  
بمتناها ونفس الحديث وسندها وهو طريق وصولنا إليها من تواتر أو شيرة أو أحادي في ذلك معرفة حال  
الرواة والجرح والتعديل لأن البحث عن أحوال الرواة في زمانها هذا كالتعمد لطول المدة وكثرة  
الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبيهقي والصفاحي

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة من السنة بمعانيه لغة وشرعية وبأقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأول ذكر الإجماع أيضاً لإلزامه من معرفته ومعرفة موافقه للتلاخلف في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالإدلة السمعية للجواز بالإسلام تقليداً ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهو طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فمفهومه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لتلايق اجتهاده في تلك المسئلة مخالفاً لنص أو إجماع قلت بعدم معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الدهول عما يقتضيه خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى الباقي مثلاً الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح (قوله وحكمه) أي الآثار الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معينا أم الحكم مآذى إليه اجتهاد المجتهد فعل الأول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الأول أن لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم مآذى إليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك إلى الأشعرى بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد وإلا فالحكم قديم عنده الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العشور عليه بمنزلة العشور على دفين فلن أصاب أجراً ولن أخطأ أجر السكند واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني وإن وجد أخطأ وإن فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابتها لغرضها وخفاها فإذا كان المخطئ معذوراً بل ماجوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ أم ابتداء وانتهاء معاً أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجوب أحدهما أنه لو تعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مريان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابة الصواب لإلزامه للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد مأموراً بأصابتها بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعه اغموض طريقه وخفاء دليبه فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد مآذى إليه اجتهاده والثاني أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً فكذلك هنا لعدم الفرق وإنما قلنا أن الحق فيه متعدد اتفاقاً لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة فلم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلي إلى جهات مختلفة قبله لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لأنه لا يؤمر بأعادة الصلاة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتأقنين كالوجوب وعدمه وهو محال أجب بأنه أن أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع وإن أريد بالنسبة إلى شخصين فلا استحالة ممنوعة لجواز أن

وسنداً ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ للمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد كل مجتهد فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم إن المجتهدين كلفوا بأصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاكتهاد في القبلة فإن القبلة جهة التحرى حتى أن المخطئ يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة إلى قومين جائز كما كان في إرسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لأن دليل التعداد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لأنها لو استوت لا صيبت بمجرد الاختيار واستقط الاجتهاد وفيه نظر لأنه قبل الاجتهاد لا يعلم أن جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحداً وتختلف فيكون حينئذ متعدداً

ولنا قوله تعالى فقهناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك (119) عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة

وفي حديث آخر جعل الله  
للصيب أجرين وللخطيئة  
واحدا وقال ابن مسعود  
رضي الله تعالى عنه إن  
أصبت فمن الله تعالى وإن  
أخطأت ففيه من الشيطان  
ولأن الثابت بالقياس ثابت  
بمعنى النص وإن ورد نصان  
صيغة في حادثة لا يتعدد  
الحق اتفاقا فكيف إذا  
ورد معنى أي كيف يتعدد  
الحق إذا ورد معنى نظيره  
حلي النساء فانا نقول  
بوجوب الزكاة فيها قياسا  
على المضروب والثافي  
رحم الله تعالى بعدم  
وجوب الزكاة قياسا على  
الثياب فان كلا منهما  
مصرف لحاجة فعنى القياس  
أن النص الوارد في القياس  
عليه وارد في المقيس معنى  
وإن لم يكن واردا صريحا  
فلو كان النصان واردين  
فيه صريحا كان الحق  
واحدا لأنه لا تعارض في  
أدلة الشرع فيكون أحدهما  
منسوخا والآخر ناسخا فإذا  
كان النصان وهما النص  
لوارد في المضروب والنص  
الوارد في الثياب واردين  
في الحلي من حيث المعنى  
لا يدلان على حقيقة مدلولي  
كل منهما إلا دلالتها معنى  
لا تزدعي دلالتها صريحا  
ولو وجدت دلالتها صريحا  
لا يكون مدلول كل منهما

يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بأن يبعث الله تعالى رسولين إلى قومين مع  
اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على  
آخر وعلى مقدمه ثم اختلف القائلون بحقيقة الجمع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم إلى  
كون البعض أحق أي أكثر ثوبا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثوبا من أدى  
اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدلال الأولون بأن الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل  
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعديل بوجوب التفاوت بين الحكمين في الإحقية  
وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بأنه  
لو تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقيقة لجاز للجهنم أن يختار أيها شاء من غير تعبد في بدل المجهود وطلب  
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما لو افلان التقدير أن لاحكم قبل الاجتهاد وإنما يحدث  
عقبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلأنها وإن تساوت في الحقيقة إلا أن التمتع بالنسبة إلى كل  
مجتهد مآدى إليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له أن يختار غير ولا أن يترك الاجتهاد به لاجتهاد آخر وأما  
ثالثا فلأنه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجوز اختيار المجتهد أي حتى شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم  
تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين لإذ ليس كل مسألة اجتهادية بما يتعدد فيه الحق بل قد يتجمع  
الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف أراء  
المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم أن مراد المستدل هو أنه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد  
اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدي إليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال  
بأدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدل على ذلك ما ذكر في التقويم أنه لو تساوت الحقوق أبطلت  
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلى عذره بأدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض  
(قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد مخطئ وبسبب الكتاب والسنة والاثرو دالة  
الإجماع والمقول أما الكتاب فقوله تعالى فقهناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه  
الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان  
حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد  
كل إلى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والالماز اسبا على  
الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب  
الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذريعة فانه وإن يدل على نفي الحكم  
عما عده لكنه في هذا المقام يدل عليه كالا يخفى على من له معرفة بمخاوص التراكيب وهذا مبنى على  
جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بأن المعنى فقهنا سليمان  
عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة  
والسلام مبني على أن ترك الأولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك  
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين ويؤيده  
ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوقى الفريقين كأنه قال هذا حق لكن غيره أحق  
وأما السنة والاثرا فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وإن كانت من قبيل  
الاحاد إلا أنها متوافقة من جهة المعنى والامتصاص للاستدلال على الأصول وأما دالة الإجماع فهو أن القياس  
مظهر لما ثبت بالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن مثبتا به صريحا وقد أجمعوا على أن الحق في الثابت  
بالنص واحدا وغيره وفيه نظر لأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولأن الحكم الاجتهادي أعم من أن

حقا فكذا إذا وجدت دلالتها معنى بالطريق الأولى (ولأن الجمع بين الحظر والباحة متنع وكذا بالنسبة إلى قومين في شريعتنا

والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة أن المجتهدين كفوا (لأنه إن أخطأ فهو مصيب نظر إلى الدليل وله الأجر وأما مسئلة القيلة فإن فساد صلاة من خالف الإمام (١٢٠) علما حاله يدل على مذهبنا فاعدم إعادة الخطى. للكعبة فلا نها غير مقصودة ولكن

الشرع جعلها وسيلة إلى المقصود وهو وجه الله تعالى فأقيم غلبة ظن أصابها مقام أصابتها ثم اختلف علماؤنا في الخطيئة فعند البعض عظمى. ابتداء وانتهاء بالنظر إلى الدليل وبالنظر إلى الحكم لما روينا من إطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر حين نزل أولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب مانجا منه إلا عمر رضى الله تعالى عنه هذا هو المقول له وعليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على أن المجتهد المخطئ عظمى. ابتداء وانتهاء لأن المجتهد لو كان مصيبا من وجهه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء عظمى. انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فإن كان الحق عند الله واحدا لا يراد أن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى الحكم بل بالنظر إلى الدليل

بمدني أن قد أقام الدليل كما هو حقه مستجما لشرائطه وأركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه ضعيف إقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البينة (لقوله تعالى فقهها ما ساجان الآية فسمي عمل كلهم أحكاما وعلما لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خصص بأصالة الحق المطلوب وتصنيف الأجر يدل على هذا أيضا) أي على أنه مصيب من وجه دون وجه آخر

ضعيف لان اجر المخطئ . إنما هو على كسده في الاجتهاد وامثال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام)  
 القائلون بان المجتهد المخطئ . مخطئ . ابتداء وانتهاء . تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة  
 والسلام وان أخطأ فلك حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف إلى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء  
 وثانيهما قوله تعالى لا كتاب من الله سبق الآية أي لا ما كتب في اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو ان محل  
 لهم الغنائم أو أن لا يعذب قوم الا بعد تأكيدها لحجة وتقديم التنبه لمسك عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد المخطئ  
 الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الامر في الجملة  
 ولما كان ضعف الوجه الاول بينما اذا الاستدلال بالاطلاق على السكال بما لا يعتد به في مسائل الأصول  
 لم يتعرض لجوابه أو اجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه  
 الصلاة والسلام في الفداء أيضا فالعقوبة لا تسبق الحكم بأباحة الفداء والرخصة فيه لمسك العذاب ترك العزيمة  
 فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق  
 وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لأن لا انتفاء الشيء لوجود غيره  
 فيدخل على أن انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما كان لوجود سبق الكتاب بأباحة الفداء حتى لو لم  
 يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع  
 العذاب لا ينافي لأنه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ . في الاجتهاد لا يعاقب ولا  
 ينسب إلى الضلال بل يكون معذور أو مأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل قبل الحق لحناء دليله  
 الا ان يكون الدليل الموصول إلى الصواب ينافي خطأ المجتهد لتقصير منه وترك ما لعقوبة في الاجتهاد فانه يعاقب  
 وما نقل من ملعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبني على أن طريق الصواب بين  
 في زعم الطاعن وانما قال المخطئ . في الاجتهاد لأن المخطئ . في الأصول والعقائد يعاقب بل يفضل أو يكفر  
 لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه  
 وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ . فيها عظمى . ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في  
 المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق  
 الافعال فعنه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عبدة التكليف لاحقيقة كل من القولين (قوله) القسم الثاني  
 من الكتاب) قد وقع الفراغ من مباحث الادلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير  
 الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم  
 به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لأن الخطاب  
 يتعلق به أولا وبواسطة أنه مضاف إلى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب  
 الاول اختراع تقسيم حاصر أي ضابط لما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر  
 بمعنى كونه ثار بين النبي والانباء عقيد الشكثير مفهوم واحد إلى ما يحتمل من الاقسام المتقابلة فلا يصح  
 في هذا المقام لأن من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرص مثلا بالنسبة إلى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس  
 بدائر بين النبي والانباء كالانقسام إلى ما يكون صفة لفعل المكلف وإلى ما يكون أثرا له وأنا أنفي اليك  
 محصل الباب اجمالا لتسكون على بصيرة من الامر وذلك أن الحكم اما حكم يتعلق بشئ أو لا فان  
 لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثر له فان كان أثرا لكذلك فلا بحث ههنا عنه وإن كان صفة  
 فالمعتبر فيه اعتبار أثره اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الآخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة إلى  
 صحيح وباطل وفاسد وتارة إلى منفعة وغير منفعة وتارة إلى نافذ وغير نافذ وتارة إلى لازم وغير لازم والثاني  
 اما أصلي أو غير أصلي فالأصلي اما ان يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أولا يكون

وأمّا قوله تعالى لا كتاب من الله سبق لمسك فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبي عليه الصلاة والسلام بالفداء أيضا فلو لا الكتاب السابق بأباحة الفداء وهو الرخصة لمسك العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب واقعا بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ . في الاجتهاد لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا . وانه أعلم القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر إلى الحاكم

أحدهما أولى فالأول إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو بظني فواجب وإلا فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافتل ونذب والثاني إن كان مع منع الفعل حرام وإلا فسكروه والثالث مباح وغير الأصلي رخصته أو مباحة الحقيقة أو مجاز الحقيقة إيمان تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة وأولاً والمجاز إيمان يكون أقرب إلى الحقيقة أو لا فيصير أربعة أقسام وإن كان حكماً يتعلق بشئ بشئ فالتعلق إن كان داخلاً في الشيء فركن وإلا فإن كان: وثراً فية ففعله وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب وإلا فإن توقف الشيء عليه فشرط والأفعلة (قوله وهو) أي الحاكم هو الله تعالى فإن قلت الحكم يتناول القياسي المحتل للخطأ فكيف ينسب إلى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتماعية هو الله تعالى إلا أنه لم يحكم إلا بالصواب فالحكم المنسوب إلى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للجهل فليس بحكم حقيقة بل ظاهر وهو معذور في ذلك فإن قلت إذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب به والمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيها وصفه بفعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم متعلق كالسببية ونحوها فإنه خاطب المكلف بأن فعله سبب لشيء أو شرط له أو غير ذلك أو أما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك الرقبة أو المنة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به بفعل المكلف ليس بظاهر بل إذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح محكوماً به فإن قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم إما تكتفي كالوجوب والحرمة ونحوهما فاما ما رضى كالسببية والشرطية ونحوهما فإن أراد بالتكتفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي أيضاً كذلك على ما صرح به هنا وإن أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع التكليف به وعد الإباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة في الاصطلاح فإن قلت المراد بالحكم أما الخطاب وأما الأثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وأما ما كان ليس الملك ونحوه حكماً لأنه إنما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلاً بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المنصف رحمه الله تعالى الحكم إما أن لا يكون حكماً يتعلق بشئ بشئ أو يكون مشعراً بأن مراده بالحكم استناد الأمر إلى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا أثر الخطاب ففعل هذا ينبغي أن يجعل مورد القسم الحكم بمعنى استناد الشارع أمراً إلى آخره فماتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحاً كالنصح أو دلالة كالأجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقساماً للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق أن إطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ إنما هو بطريق الاشتراك والمقصود هنا بيان أقسام ما يطبق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله والأول) أي ما هو وصفه بفعل المكلف إيماناً أن يعتبر فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعترضة في مفهوم صحة العبادة والأخروية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد باعتبار الأول لأنه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أولياً وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي أو الأخروي ابتناء الحكم على حكم أو غرض متعلقة بالدنيا أو الآخرة إذ من البعيد يقال صحة الصلاة متبينة على حكمه دنيوية وحرمة الحر على حكمه أخروية ثم لا ينبغي أن التمسيم إلى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتباراً أو لياً ليس حاصراً دائراً بين النبي والآيات بل بحسب الوقوع فإن قيل ليس في صحة التوافل تفريغ الذمة قلنا لزمنا بالشروع لحصل بأدائها تفريغ الذمة وأما عبادة الصبي في حكم

الإباحات في ثلاثة أبواب  
باب في الحكم (اعلم أني  
أخترت تقسيماً حاصراً  
على وفق مذهبي وعلى ما هو  
المذكور في كتبنا من  
الأقسام المتفرقة (وهو)  
قيمان أما أن لا يكون  
حكماً يتعلق بشئ بشئ آخر  
أو يكون كالحكم بأن لهذا  
ركن ذلك أو سببه أو نحو  
ذلك (اعلم أن المراد بالتعلق  
متعلق زائد على التعلق  
بالحكم والمحكوم عليه  
والمحكوم به ككون الشيء  
ركناً لشيء أو علة أو شرطاً  
فإن هذا التعلق بالحكم  
ونحوه حاصل في جميع  
الأحكام) أما القسم الأول  
فأما أن يكون صفة لفعل  
المكلف كالوجوب والحرمة  
وأمثالها فإنها صفات  
لفعل المكلف (أو أثره  
الثاني كالملك) فإن الملك  
هو أثر لفعل المكلف (وما  
يتعلق به) كملك المنة وملك  
المنفعة وثبوت الدين في الذمة  
(والأول إيماناً أن يعتبر فيه  
المقاصد الدنيوية اعتباراً  
أولياً أو الأخروية) فإن صحة  
العبادة كونها بحيث توجب  
تفريغ الذمة فالمعتبر في  
مفهومها اعتباراً أولياً  
إنما هو المقصود الدنيوي  
وهو تفريغ الذمة وإن  
كان يلزمها الثواب مثلاً وهو

المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتباراً أولياً والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو المستثنى تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتباراً أولياً هو المقصود الأخروي وإن كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه (أما الأول)

المستثنى لما سيجي. ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله) وفي المعاملات الاختصاصات) أى الأغراض المترتبة على العقود والفسوخ كذلك الرقبة في البيع وملك المنفعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبيئونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك أيضا إلى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح وإلا فان كان عدم إيصاله إليه من جهة خلل في أركانه وشرا فاطله فباطل والافساد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها مآل خطاب الشارع وكذا الكلام في الانعدام والتفادى للزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك راجعة إلى الأحكام الخمسة فان معنى صحة البيع باحة الانقضاء بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانقضاء به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم يتعلق بشئ بشئ تعلقات ائداعلى التعاقب الذى لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكم عليه به وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع إذا شرع للبيع لحصول الملك بى شرا فاطله وأركانه فاعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققه او غير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعل ما ذكرنا بالصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلة ان الصحيح ما يكون مشروعا بأصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه وهذا معنى قوهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرا فاطله بحيث يكون مبرا شرعا في حق الحكم والفساد ما كان مشروعا في نفسه فانت المسمى من وجهه ملازمة ما ليس بشرع وياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجلة والباطل ما كان فانت المسمى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كييع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كييع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا وإثباتا ولقائل أن يقول إذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا إلى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعظم منه لأن الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاءها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي أن يكون صحيحا بل نافذا ترتب الأثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعظم من اللازم والمنعقد أعظم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله) فالفعل (فرض) فيه إشارة إلى أن المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما والذى هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا بالذات ويقفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولو به الفعل أو الترك أولو به عند الشارع بالنص عليه وعلى دليله وفي إطلاق الأولو به على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صرحا أو دلالة بقرينة أن الكلام في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والهيوان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى يقول ليس في هذه التعريفات إشارة إلى ذلك فان قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الأولوية والاستواء إشارة إلى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لاصفة له كاحقة الانقضاء بالبيع وحرمة الوطء بالثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا إذ الانقضاء والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى أن الحكم الغير الأصل أعني الذى يبنى على اعداء العباد أيضا يتصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أى الذى يعتبر فيه المقاصد الدينوية (فالقصود الدينوى في المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا إلى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى أركانه وشرا فاطله الايصال إليه لا أو صافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام آخرتها الانقضاء وهو ارتباط أجزاء الصرف شرعا بالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الأثر عليه كملكك ببيع الفضول منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أى ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى (فاما أن يكون حكما أصليا) أى غير مبنى على أعداء العباد) أولا يكون أما الأول) وهو الحكم الأصل (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا) أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض وباطل واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنه لا أنفعل ومندوب وان كان على العكس أى ان كان الترك أولى من

الفعل (مع منع الفعل لحرام و بلامنه (١٢٤) فكروه وان استويا فباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده

والواجب لازم عملا علما  
فلا يكفر جاحده بل يفسق  
ان استخف باخبار الآحاد  
الغير المؤتمروا مأمورا ولا فلا  
ويماقب تاركهما) أي تارك  
الفرض والواجب (لأن  
يعفو الله والشافعي رحمه الله  
تعالى لم يفرق بين الفرض  
والواجب والتفاوت بين  
الكتاب وغير الواحد)  
في أن الكتاب نقل بطريق  
التواتر وغير الواحد لم ينقل  
كذلك (يوجب التفاوت  
بين مدلوليهما) فيكون  
الحكم الذي يدل عليه حكم  
الكتاب ثابتا يقينا والحكم  
الذي دل عليه حكم خبر  
الواحد ثابتا بنبلة الظن  
(وقد يطلق الواجب عندنا  
على المعنى الأعم أيضا) أي  
أعم من الفرض والواجب  
بالتفسير المذكور هو أن  
يكون الفعل أولى من الترك  
مع منع الترك أعم من أن  
يكون هذا المعنى بالمعنى  
القطعي أو الظني (فيصح أن  
يقال صلاة الفجر واجبة  
والسنة نوعان سنة الهدى  
وتركها يوجب إساءة  
وكرهية كالجماعة والآذان  
والإقامة ونحوها وسنة  
الزوائد وتركها لا يوجب  
ذلك كسنة التي عليه الصلاة  
والسلام لبأسه وقيامه  
وقعوده والسنة  
المطلقة تطلق على طريقة

النبي عليه الصلاة والسلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا تقع على غيره أيضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

فلا



والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سن الزوا والندوهو الضمير يرجع إلى النفل لا يلزم بالشرع عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه  
 غير فيما لم يفعل بعد فله بطلان ما أداه تبعاً وعندنا يلزم أي النفل بالشرع (١٢٥) لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم لأن ما أداه

صار لله تعالى فوجب صيانه  
 ولا سبيل لها أي إلى  
 صيانه ما أداه (لا يلزم  
 الباقي فالترجيح بالمؤدى  
 أولى من العكس لأن  
 العبادة بما محتاط فيها ولما  
 وجب صيانه ما صار لله تعالى  
 تسمية وهو النذر فصار  
 فعلاً أولاً أي صيانه ما صار  
 لله تعالى فعلاً أولاً بالوجوب  
 وقوله فعلاً نصب على التبيين  
 وكذا قوله تسمية ويجوز  
 أن ينصب تسمية وفعلاً  
 على الحال تقديره حال  
 كونه مسمى وحال كونه  
 مفعولاً (والحرام يعاقب  
 على فعله وهو إباحرام  
 لعينه أي منشأ الحرمة عين  
 ذلك الشيء كشرب الخمر  
 وأكل الميتة ونحوهما) وأما  
 حرام لغيره كأكل مال  
 الغير والحرمة هنا ملاقية  
 لنفس الفعل لكن المحل  
 قابل له وفي الأول أي في  
 الحرام لعينه (قد خرج  
 المحل عن قبول الفعل  
 فم الفعل لعدم المحل  
 فيكون المحل هناك أي  
 في إباحرام لعينه) أصلاً  
 والفعل تبعاً فنسب الحرمة  
 إلى المحل لتدل على عدم  
 صلاحية للفعل لا أنه  
 أطلق المحل ويقصد به

نفلاً فالتبعية فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فأقرأها ما تيسر كالنافلة بعد الشرع تصير فرضاً  
 حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سن الزوا لا بد لأنها صارت طريقة  
 مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشرع عند  
 الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يرض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فإذا  
 شرع فهو غير فيما لم يأت بتحقيق المعنى النفلية إذا نفل بالقبول فرضاً وإتمامه لا يكون إسقاطاً للواجب بل أداء  
 النفل ولهذا يباح الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان غير إتيان يأت فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ يلزم  
 بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا تصداً فلا يكون إلا بالخوف عن القصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالزفاته  
 لا يجمل إنفاقاً وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشرع فإنه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشرع حتى  
 يجب المعنى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم في عدم الإتمام بطلان للمؤدى  
 فإن قيل لا يبطل وإنما هو بطلان أدى إليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال هنا إلا الفعل يحصل  
 به البطلان كشق زق مملوكه فيه ماء لغيره ولا شك أن بطلان ما أتى به من النفل إنما حصل بفعله المناقض  
 للعبادة إذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فإنه يضاف إلى رعايته الأرض إلى فعله الذي هو سقى  
 أرضه الثاني أن الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقاً له فوجب صيانه لأن التعرض لغيره بالفساد  
 حرام ولا طريق إلى صيانه المؤدى سوى لزوم الباقي إذا لم يحصله بدون الباقي لأن الكل عبادة واحدة بتأثيرها  
 يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الأجزاء المتقدمة  
 وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لا نقول هو دور معينة بمنزلة المتضاميين كالأبوة والبنوة يتوقف  
 كل منهما على الآخر وإن كان ذات الأب متقدماً فكذلكها يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع  
 تقدم ذات بعض الأجزاء وقد يقال أن الجزء الأول يعتمد عبادة لكونه فعلاً مقصده بالتقرب إلى الله تعالى  
 لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انقضاء الجزء الثاني عبادة وانقضاء الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق  
 الجزء الأول لا على وصفه كونه عبادة فالوقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة  
 لا سيورته بعبادة الموقف على صحة المؤدى هو صيرورة الأجزاء الباقية عبادة فلا دور فإن قيل بعد الشرع  
 في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت  
 بالنص والإجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فإن قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم  
 تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي  
 للدلائل الدالة على كونه عبادة فإن قيل يجب أن صيانه المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلاً غيراً  
 فيه يقتضي جواز إبطال المؤدى فتعاضاً فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانه المؤدى  
 أولى من إبطاله احتياطاً باب العبادات وصورنا لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم حكماً بدليل احتمال البقاء  
 والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكماً وهو غير المؤدى الثالث أن المنذر قد صار تعالى تسمية  
 بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً ما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم بقاء الشيء موصياً عنه عن البطلان أسهل من  
 ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى التبيين وهو ما صار لله تعالى  
 تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو بقاء الفعل لصيانة أقوى التبيين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولاً  
 (قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرم إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأهيات ونحو ذلك وكثير من

الحال كافي الحرام لغيره) في الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبر حرام بكم يجوز بإطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام وإذا قيل الميتة  
 حرام فعناها أنها منشأ الحرمة لأنها ذكر المحل وقصد به الحال فالجواز ثمة في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام إذا أريد به منشأ  
 الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

المحققين على أنها مجاز من باب إطلاق اسم المل على الحال أو هو مبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأنثاء دلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لأن الحمل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللعوم أكلها ومن الأثرية شرها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم إلى أنها حقيقة لو جهن أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمضى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه بتوصله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفاته فيها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما نقول للفلان لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بأن يصب الماء مثلا وهو أو كدوا بينهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون عللا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون عللا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوا الزم بحيث لا يبيح احتمال الفعل أصلا في الفعل فيه وإن كان تبعه أقوى من نفيه إذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف بهما على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر والبعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل لسكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجلة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ونزجنا عن الاعتبار لحسن نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من إطلاق المحل وإرادة الفعل المحال فيه بأن يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه إذا أضيف الحرمة فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو على إطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه أن الميتة منشأ الحرمة أكلها وإذا قلنا خبز الغير حرام فعناه أن أكله حرام أيا مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أي أهل القرية وتارة على أن القرية مجاز عن الأهل إطلاقا للبحل على الحال وهما متعارفان وذكري في الأسرار أن الحل والحرمة صفتا فاعل لا صفتا فعلى الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر لأنه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لأنها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو إلى الحل - أقرب) بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به عند ودون استحقاق العقوبة بالثأر كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالثأر وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم إلى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمة بدليل ظني فعنده ما لزم تركه أن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والأي يسمى مكروها كراهة التحريم كما أن ما لزم الأتيان به أن ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى فرضا والإيسى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسسى ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخرى في قسسى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلغة الكفر على اللسان عن علة لا تحكم أصلها وابطاحتها المكروه رخصة لأنه غير أصل بل مبني على أعذار العباد فإن قيل الرخصة قد تصف بالاباح والتدبير والوجوب

وهو إلى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو إلى الحرمة أقرب وعند محمد لا بل هذا الإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم (حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض وأما الثاني) المراد بالثاني أن لا يكون حكما أصليا أي يكون مبنيا على أعذار العباد (فيسى رخصة وما وقع من القسم الأول) أي الذي هو حكم أصلي (في مقابلتها) أي في مقابلة الرخصة (يسى عزيمة)

وهي من أقسام الحكم الأصلي فيلزم كونها حكماً أصلياً وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لأن الرخصة ليست حكماً أصلياً بشيء من الاعتبارات أحجب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما ما يكون حكماً أصلياً إنما هو فيما يكون بطريق الرخصة الحق أنه ما تفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وإنما وقع فيه اختراع التقسيم الخاص وما كون الرخصة بما يتعلق بمقصود آخرى بمعنى أنه يعتبر ذلك في مفهومه اعتباراً أولياً فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله أن دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به وكان التخلف عنه مانع طارئ في حق المكلف لولا لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فنخرج الحكم محل الشيء ابتداءً أو نسخاً للحریم أو تخصيصاً من نص محرم وذکر غفر الإسلام رحمه الله تعالى أن العزيمة اسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلق بالمواد والوجوب والرخصة اسم لما يبيح على أعداء العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذکر أبو اليسر أن الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في الميزان أن الرخصة اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفاه أو توسعة على أصحاب الأعداء وقال العزيمه ما لازم العباد ما يجب الله تعالى والرخصة ما وسع للكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله) وهي إما فرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراماً كصوم المريض إذا خاف الهلاك فإن تركه واجب فعلي هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحاً ولا حراماً ولا مكروهاً أما الأول فلأنها لو كانت مباحاً لكانت الرخصة أيضاً مباحاً وحينئذ لا يكون أحدهما حكماً أصلياً والآخر مبنياً على أعداء العباد وأما الثاني والثالث فلأن الحكم الأصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوباً أو ندباً وهو لا يصلح للابتناء على أعداء العباد إذا لم يناسب للعذر والتفويه والتوسعة للتضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الأصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لأنها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل أن الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد أن يكون راجعاً على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لاسموا به ليكون مباحاً ولا مباحاً لا يكون حراماً أو مكروهاً والراجح ما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أولاً فلا نالنا نسلم أن العزيمة لم تكن باحة لكانت الرخصة أيضاً كذلك لجواز أن يكون وجوباً أو ندباً إذا العذر قد يناسبه الإيجاب كما كل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانياً فلا نالنا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوباً أو ندباً لجواز أن يكون باحة كما في إجماع كلمة الكفر على اللسان فإنه حرام وبيح عند الأكرام وكثير من الرخص بهذه المأثور لم يقولوا نسلم فلا نسلم أن الوجوب أو الندب لا يناسب الإبتناء على الأعداء كوجوب أكل الميتة عند الاضطراب أو ندب إفضاء المريض عند بعض الأضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الوجوب كوجوب ترك إجماع كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فإن الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك إجماع كلمة الكفر وأكل الميتة لأننا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لأن الكلام في حكم إجماع كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينبغي كونه الحرمة ولا لارفعته الحرمة من بين الأحكام والحق أن العزيمة تشتمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله) أما الأول فما استباح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة هنا مجرد

وهي إما فرض) الضمير يرجع إلى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن أحدهما أتم في المجازية أي أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استباح مع قيام المحرم والحرمة كإجماع كلمة الكفر مكرهاً) أي بالنفل أو القطع (فإن حرمة الكفر قائمة أبداً) لأن المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبداً أيضاً

(لكن حقه) أى حق العبد (يفوت صورته ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجزى على لسانه وإن أخذ بالزينة وبذل نفسه حسبة في دينه فأولى (١٢٨) وكذا الأمر بالمعروف وأكل مال الغير والافتار ونحوه من العبادات

تجوز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمه والتحرير في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الغرض والواجب أيضا كأن المراد بالغرض والواجب في قوله هو فرض وواجب رسته ونقل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الحكمين منافاة نعم توجه أن قوله لا يلزم انحصار الزينة في الغرض والواجب والحرام وهذا يناق ماسبق من أنها قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصل في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فإذا عارضت حالها تبت تلك الصلاة معها مندوبه كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أو حكما ينبغي على عذار العباد ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالحرمه المنع أعم من أن يكون بطريق الزور أو الرجمان وحيث لا يرد الإشكال فإن قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمه توجب اجتماع الضدين وهما الحرمه والإباحة في شئ واحد أجب بأن معنى الاستباحة في القسم الأول أن يعامل معاملة المباح ترك المؤاخذة والمؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمه مكن ارتكبه كبيرة فعني عنه فإن قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الأول دون الثاني قلنا العلة الشرعية أمارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلته وجوب الإيمان فانه عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقللا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن حقه أى حق العبد يفوت صورة) بخبر البنية ومعنى بهوق الروح أى خروجه من البدن (قوله حسبة) أى طلبها للثواب وهى اسم من الاحتساب وإنما كان الأخذ بالزينة أولى لما فيه من رعاة به حق الله صورته ومعنى بتفوت حق نفسه صورته ومعنى ولمساروى أن مسيلة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لأحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فاقول في قال أنت أيضا غلام وقال الآخر ما تقول في محمد قال رسول الله ﷺ قال فاقول في قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فبيناه (قوله وكذا الأمر بالمعروف) به هذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمه إلى الفعل كإجراء كليلة الكفر أو إلى الترك كما في الأمر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمه باقية لكن حق الغير لا يفوت الا بصورة الانجباره بالضمان فيستباح عند الاكره في التمثيل به إشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالزينة وان وردت في العبادات وفيما يرجع إلى إعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من إظهار التصلب في الدين يبذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محدوده الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافتار والحرمه باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فأكره على الافتار فامتنع حتى قل أن كراهة الافتار مباح كالمضطر إذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والزينة أولى عندنا) إشارة إلى ما ذكره في الإسلام رحمه الله تعالى أن العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشف بأحد القولين والحق أن الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في مناهج الاصول أن الافتار مباح بمعنى أنه مساو للصوم فاعتزوا به أنه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافتار أفضل أن تضرروا الا بالصوم من غير اختلاف ورواية (قوله بخلاف الفصل الاول) أى الاكره على الافتار فإن المكروه إذا لم يضر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لأن القتل

أى إذا ذكره على أكل مال الغير أو على الافتار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها في هذه الصورة أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالزينة وبذل نفسه فأولى (والثاني) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمه كافتار المسافر) فإن المحرم للافتار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمه الافتار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعد من أيام أخر (والزينة أولى عندنا لقيام السبب ولأن في الزينة نوع يسر لموافقة المسلمين) هذا دليل آخر على أن الزينة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك الزينة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في الزينة أيضا فالأخذ بالزينة بموصل إلى ثواب يختص بالزينة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (الأن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل

نفسه بخلاف الفصل الاول) أى لأن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والزينة أولى وإنما قلنا أن الأول أحق صدر بكونه رخصة من الثاني لأن في الثاني وجدا للسبب للصوم لكن حكمه متأخر فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافتار شبهة كونه

صدر من المكره الظالم والمكره المظلوم في صبره مستديم العباده مستقيم على الطاعة فيؤجر ( قوله من الاصر) هو الثقل الذي بأصر صاحبه أن يحبس منه الحرالك أنما جعل مثالا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحتهم وبهتهم وكذا الاغلال مثل ما كانت في شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة أو قرص موضع التجاسة ونحو ذلك، كانت في شرائع السالفة فن حيث أنها كانت راجبة على غير نالوم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع أصلا لم تكن حقيقة بل مجازا فقلوه لأن الأصل لم يبق مشروعا أصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة أما الأول فلأنه كان مشروعا فلم يبق وأما الثاني فلأنه لم يبق مشروعا بالنسبة إلى أحد بخلاف النوع الأخير فإن العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجلة وبخلاف ما إذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فإنه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فن حيث أنه سقط كان مجازا) فإن قلت ففي القسم الثاني أيضا سقط الحكم فينبغي أن يكون مجازا قلت لا تراخي بعذر فالمرجوب قائم والحكم كتراح وهما الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب على الرخصة إلا أنه بقي مشروعا في الجلة بخلاف الفصل الثالث أي النوع الثالث من الأنواع الأربعة فإن الحكم لم يبق مشروعا أصلا فكان كاملا في المجازة بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوى) نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فن حيث أن العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث أن العينية مشروعة في البيع في الجلة كان له شبه بمحقيقة الرخصة (قوله فإن الأصل في البيع أن يلاقي عينا) لتحقيق القدرة على التسليم ولأنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وعن بيع الكالء بالكالء ففي هذا بيان لكونه السلم حكما غير أصلي لتحقيق كونه رخصة وإنما بقي التعيين في السلم مشروعا لأنه إنما يكون للعجز عن التعيين والابلاغه مساومة من غير وركن في الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فإن المختار عند الجهور أنه مباح والحرمه ساقطة إلا لأنه حرام رخص فيه معنى ترك المؤاخذه إبقاء للهجة كما في إجراء كفة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب إليه البعض أما في أكل الميتة فلأن النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة بقيت مباحة بحكم الأصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا بل عند القائلين بأن الاستثناء من الإثبات فيكون النص دال على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك أن قوله تعالى إلا ما اضطررتم استثناء وإخراج عن الحكم الذي هو الحرمه لأن المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الأشياء التي حرم أكلها إلا ما اضطررتم إليه فإنه لم يحرم ومحتل أن يكون مفرغا على أن ما في ما اضطررتم بمصدرية وضمير إليه عائدا إلى ما حرم أي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا في حال اضطراركم إليه ولا يجوز أن يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء إخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لأن المقصود بيان الأحكام لا الأخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي أن يكون إجراء كفة الكفر أيضا مباحا لقوله تعالى إلا من أكرهه وقله مطمئن بالإيمان لأننا نقول هو الاستثناء من إزام الغضب لامن التحريم فقاينه أن يفيد في الغضب على المكره لا عدم الحرمه فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا ثم عليه أن الله غفور رحيم فحينئذ الحرمه باقية وأن المنفى هو الاسم والمؤاخذه قلت يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به إبقاء للهجة إذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الإباحة وأما في شرب الخمر فلأن حرمتها لصيانة العقل أي القوة المميزة بين الأشياء الحسنو القبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أي البنية الإنسانية لغوات القوى القائمة بها عند فواتها وتحلل تركيبتها وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكرنا في الإسلام

فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجاز أو هو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنان من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا أصلا (الراوى) أى الذى هو رخصة مجازا لكنه أقرب من حقيقه الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعا في الجلة فن حيث أنه سقط كان مجازا ومن حيث أنه مشروعا في الجلة كان شيئا بمحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص في السلم فان الأصل في البيع أن يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فإن حرمتها ساقطة هنا) أى في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجلة لقوله تعالى إلا ما اضطررتم فإنه استثناء من الحرمه) فالفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم وفي الثاني وأما هنا فالمرم غير قائم حال الضرر لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

لصيانة عقل ولا صيانة عند نفوس النفس وكذا صلاة المسافر رخصة إسقاط لقوله عليه السلام أن هذه صدقة الحديث (روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال أنقصر الصلاة ونحن) (١٣٠) آمنون فقال عليه السلام إن هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا

صدقة وإن سأل عمر رضي الله تعالى عنه لأن القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وهذه الآية دليل على أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لأنه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضي الله عنه وليكن علما بهذا لأنه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (والصدق ببالا يحتمل التملك إسقاط لا يحتمل الردوان كان) أى التصديق (عن لا يلزم طاعته كولى النقصان فهنا أولى) أى فى صورة يكون التصديق من يلزم طاعته وهو الله أولى أن يكون إسقاطا لا يحتمل الرد ولأن الخيار إنما ثبت للعبد إذا تضمن رفقا كفى الكفارة هذا دليل آخر على أن صلاة المسافر رخصة إسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنا متعين فى القصر فلا ثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة إسقاط (أما صوم

رحمه الله تعالى أن حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبث فإذا خاف إلا متاع نفوس أو لالبدن وثنايا المجموع المركب من البدن والروح وبغواهم مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضي الله تعالى عنه) الراوى هو علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضي الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى إن خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليكم فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة فقوله هذه إشارة إلى الصلاة المقصورة أو إلى قصر الصلاة والثابت باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي بإسناده إلى يعلى بن أمية أنه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيم إقصار الناس الصلاة اليوم وإنما قاله تعالى إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة ثم أن سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعجبه وإشكال الامر عليه ما يستدل به على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وأنه إنما سأل ليكون العمل وإقاعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الانتماء لأعلى أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى أن سياق القصة يشعر بأنه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط إذ لو كان ذلك لادعى عليه ولم يسألوه ومنع لجواز أن يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشهد به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كفى هذه الآية فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكأن يومهم إن علمتم فيهم خير فإن الغالب أن الإنسان إنما يكاتب العبد إذا علم فيه غير أو ذهب غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البناء وإن لم يكن مدلول اللفظ ولا لكان التقييد بالشرط لغوا وإن في آية الكتابة الملعن بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المساكن وفي آية القصر المراد قصر الأحوال كالأجواز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكفاء بالأياء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالجميع على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة (قوله والصدق باليأى محتمل التملك إسقاط لا يحتمل الرد) استرزه بقوله لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لأن الدين يحتمل التملك عن عليه الدين (قوله ولأن الخيار إنما ثبت للعبد إذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لأن في كل منهما رفقا من وجه أمان في الجمعة فباختصار قصر الركعتين وأمان في الظهر فباختصار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال إن دخل الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالذم وبين صوم ثلاثة أيام ككفارة لأن الصومين مختلفان معنى لأن صوم السنة قريبة مقصورة عالية عن معنى الرجوع والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والرجوع فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لأن الثنتين أخف عملا والاربع أكثر ثوبا بخلاف القصر والإتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل بإداء القرض والقصر متعين للرفق

المسافر وإفطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فإن الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان أشق فالتخيير يفيدان قبل إكمال الصلاة وإن كان أشق فتشابه كل يفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون بإداء القرض مساو فيهما، وأما القسم الثانى من الحكم (فهو الحكم الذى يكون حكما متعلق بشئ بشئ آخر) فالشئ المتعلق إن كان داخل فى الآخر فهو ركن والافان كان

فلا

المسافر وإفطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فإن الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان أشق فالتخيير يفيدان قبل إكمال الصلاة وإن كان أشق فتشابه كل يفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون بإداء القرض مساو فيهما، وأما القسم الثانى من الحكم (فهو الحكم الذى يكون حكما متعلق بشئ بشئ آخر) فالشئ المتعلق إن كان داخل فى الآخر فهو ركن والافان كان

فلا فائدة في التخيير وإنما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز أن يكون الانتمام أكثر نوباً باعتبار كثرة  
 القراءة والاذكار كما إذا طول إحدى العجورين أو أكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا إنما هو في أداء الفرض  
 (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) إشارة إلى أن المراد بتأثير الشيء هو ما هو اعتبار الشارع لإياه بحسب نوعه  
 أو جنسه القريب من الشيء الآخر لا لايجاد كافي الملل العقلية ثم لا ينبغي أن العمدة في مثل هذه التفسيحات هو  
 الاستمرار والمذكور في بيان وجه الانحصار إنما هو مجرد الضبط والافالمنع وإراد على قوله والافال أقل من أن  
 يدل عليه لجواز التعلق بوجوده آخر مثل المانعة كمتعلق التجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما  
 هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لأنه تفسير بالأخفى مع أنه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال  
 كالجوهر للعرض (قوله) وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لأن قولنا ركن زائد بمنزلة  
 قولنا ركن ليس بركن لأن معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما يدخل فيه بل يكون خارجاً عنه  
 ووجه التفصي أنا لا نعتي بالزائد ما يكون خارجاً عن الشيء بحيث لا يتقني الشيء بانتفائه بل نعتي به ما لا يتقني  
 بانتفائه حكم ذلك الشيء بمعنى الركن الزائد الجزء الذي إذا انتفى كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع  
 وذلك أن الجزء إذا كان من الضعف بحيث لا يتقني حكم المركب بانتفائه كان شيئاً بالأمم الخارج عن المركب  
 فسمى زائداً بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالإقرار في الإيمان أو باعتبار الكمية كالإقرار في  
 المركب منه ومن الأكثر حيث يقال للركن كركن السلك وأما جعل الأعمال داخلية في الإيمان كما نقل عن  
 الشافعي رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لأنه إنما يجعلها داخلية في الإيمان على وجه الكمال لا في حقيقة  
 الإيمان وأما عند المعتزلة فهي داخلية في حقيقته حتى أن الفاسق لا يكون مؤمناً فقلت تمثيله في ذلك بالإنسان  
 وأعضائه ليس بسديد لأن المجموع المشخص الذي يكون الديرز آمنه لاشك لأنه يتقني بانتفائه الديرز  
 أن ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الإنسانية وهو غير مضر إذا التحق أن شيئاً من الأعضاء ليس  
 بجزء من حقيقة الإنسان قلت المقصود بالتشثيل أن الركن أس من الأجزاء يتقني بانتفائه حكم المركب من الحياة  
 وتعلق الخطاب ونحو ذلك والديرز ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعه عند فوات الديرز أن حقيقة  
 المركب المشخص تتقني بانتفائه كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد أن بعض الشرائط والأمر الخارجية  
 قد يكون له زيادة وتعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنًا عاجزاً عما حاصل أن لفظ الزائد أو  
 لفظ الركن مجاز أو الأول أو في بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق أن العلة هي الخارج المؤثر لأن لفظ  
 العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره غير الإسلام رحمه الله تعالى حاولوا  
 في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما تقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد  
 إلى السبع والشجاع وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها  
 فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الأول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى  
 إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا قلة بالرى وعنق بالشرء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما  
 تكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في الملل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح  
 وترك المصنف رحمه الله تعالى تفهيد الإضافة بكونها بلا واسطة لأنه المفهوم من الإطلاق والإضافة بلا  
 واسطة لاتان في ثبوت الواسطة في الواقع فاته يقال ذلك بالجرح وقوله بالرى مع تحقق الواسطة باعتبار  
 حصول الأمر الثلاثة أعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع السلك  
 فواحد أو الألفان اجتمع اثنان فثلاثة لأنهما أما الاسم والمعنى وأما الاسم والحكم وأما المعنى والحكم والافال ثلاثة  
 أيضا لأن الحاصل أما الاسم والمعنى أو الحكم بوجه آخر أن كانت العلة بحسب الأمور الثلاثة بسيطا فلا تعلق ولا  
 فان تركب من اثنين فلا تعلق أيضا وإن تركب من الثلاثة فواحد وقد أهل غير الإسلام رحمه الله تعالى التصريح

مؤثرا فيه على ما ذكرنا في  
 القياس فقلة والافان كان  
 موصلا إليه في الجملة تسبب  
 والافان توقف عليه وجوده  
 فشرط والافال أقل من أن  
 يدل على وجوده فقلامة  
 وأما الركن فما يقوم به الشيء  
 وقد شنع بعض الناس على  
 أصحابنا فيما قالوا الأمرار  
 ركن زائد والتصدق ركن  
 أصلي فانه ان كان (أى  
 الإقرار) ركنًا يلزم من  
 انتفائه انتفاء المركب كما  
 تتقني العشرة بانتفاء الواحد  
 فنقول الركن الزائد شيء  
 اعتبره الشارع في وجود  
 المركب لكن ان عدم بناء  
 على ضرورة جعل الشارع  
 عدمه عفوًا واعتبر المركب  
 موجودا حكما وقولهم  
 لا أكثر حكم الكل من  
 هذا الباب وهذا نظير  
 أعضاء الإنسان فالرأس  
 ركن يتقني الإنسان  
 بانتفائه والديرز لا يتقني  
 بانتفائه ولكن يفتق  
 وأما العلة فاما علة اسما  
 ومعنى وحكما أى يضاف  
 الحكم إليها) هذا تفسير  
 العلة اسما (وهي مؤثرة  
 فيه) هذا تفسير العلة معنى  
 (ولا يترأى الحكم  
 عنها) هذا تفسير العلة  
 حكما (كالباع المطلق  
 للكل والتكاح للحل  
 والقنل للقصاص).

بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الأقسام السبعة هي العلة اسما وحكما معنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الأسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلية في الأقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد في الأقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على أن المراد بالوصف الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لأنه جزء العلة لتحقيق التأثير مع عدم إضافة الحكم اليه لانه لا ترتبه عليه وإنما لم يتعرض نفي الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لأنه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل (قوله فعندناهي مقارنة) لا نزاع في تقدم العلة على الملل بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمللوها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل الأحكام وقد تبسك في ذلك بأن الأصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه ورفق بعض المشايخ كآبي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الإمامين أي أبي السري وغير الاسلام ورحمهما الله تعالى يدل على أنه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة أن يعقب الحكم العلة ويصل بها فقد ذكر أبو اليسر أنه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر غير الاسلام رحمه الله تعالى أن من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فإلزامية ضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبا فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تنبئ زمانين فلو لم يكن الفعل معها لم يوجد الملل بلا علة وأخلو العلة عن الملل ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متعاقبة كفسخ البيع والإجارة مثلا والجواب أن ما أراد بقوله العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع عن الزمان وأن أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر الملل عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولوسم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وإن جاز بزمان ثم لوسم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدل عليه منقوض بالعلل العقلية إذا كانت أعيانا لا أفعالا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالمقدور مثلا فلا يخفى في بطلانها فانها كلمات لا تصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والنسخ إنما يرد على الحكم دون العقد ولوسم فالحكم يبقاها ضروري ثبت دفعا للحاجة إلى النسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام الشرط من أن وقوع الطلاق قبل دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متأخر عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من أن القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخيار إلا أن الشارع جوزه للضرورة وهي تدفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لما منع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بأن الخلاف انما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيها علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يترأخ عنها حكما كما في السبب احتيج إلى وجه التفرقة بينهما والدلالة على أن البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لا سبب وذلك أنه إذا زال المانع بأن يأذن المالك في بيع الفضل وبمعنى مدة الخيار أو يجبر من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا

فعندناهي مقارنة للملل كالعقبة ورفق بعض مشايخنا بينهم أي بين الشرعية والعقلية فقالوا الملل يقارن العلل العقلية وتأخر عن اشرعية (وأما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي وأما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فن حيث أن الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث أنه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يترأخ عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لاسبابا أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالإجارة حتى صح تعجيل الإجارة) فترجع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل لانتكفير قبل الخس عندنا (و ليست علة حكما



لأن المنفعة معدومة )  
 فيكون الحكم وهو ملك  
 المنفعة متراخيا عن  
 العقد فلا يكون علة حكما  
 ( لكنها ) أى الاجارة  
 ( تشبه الأسباب لما فيها  
 من الاضافة الى وقت  
 مستقبل ) كما إذا قال فى  
 رجب أجرت الدار من  
 غرة رمضان ثبت الحكم  
 من غرة رمضان بخلاف  
 البيع الموقوف فإنه اذا  
 زال المانع ثبت حكمه  
 من وقت البيع حتى تكون  
 الزوائد الحاصلة فى زمان  
 التوقف للشرى فوعلة  
 غير مشابة بالأسباب  
 بخلاف الاجارة وانما  
 تشبه الأسباب لأن السبب  
 الحقيقي لا بد أن توسط  
 بينه وبين الحكم العلة  
 فاعلة التي يترأخى عنها  
 الحكم لكن اذا ثبت  
 لا يثبت من حين العلة تكون  
 مشابة للسبب لوقوع  
 تخلل الزمان بينها وبين  
 الحكم والتي اذا ثبت حكمها  
 يثبت من أوله ولم يتخلل  
 الزمان بينها وبين الحكم  
 فلا تكون مشابة للسبب  
 ( وكذا كل ايجاب مضاف  
 نحو أنت طالق غدا ) فإنه ملة  
 اسما ومعنى لاحكاما لكنه  
 يشبه الأسباب ( وكذا  
 النصاب

الى وقت العقد أى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة ( قوله ) لأن  
 المنفعة معدومة ) فان قلت لم لا يجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجارة قلت من ضرورة عدم ملك  
 المنفعة فى الحال عدم ملك بدلا وهو الاجارة لاستوائها فى الثبوت كالتنوين ( قوله ) لكنها أى الاجارة  
 تشبه الأسباب ) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله تعالى بنى مشابة العلة للسبب على أن يتخلل  
 بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما إذا قال فى رجب أجرتك الدار  
 من غرة رمضان فإنه لا يثبت الاجارة من حين التسليم بل فى غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك  
 يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان وأما  
 نفي الإسلام رحمه الله تعالى فقد بنى ذلك على أنه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى  
 وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذا وصف تابع فلا يندفع  
 الاصل بعدمه ومن حيث أن ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول  
 الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالأسباب هذا الاعتبار لا يقال أن  
 ما ذكره نفي الإسلام رحمه الله تعالى فى الرى من أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الأسباب يدل على أن معنى  
 شبه الأسباب تراخى الحكم لا نأقول لماذا ذكر فى جميع الامثلة السابقة أن الحكم لما تراخى الى وصف  
 كذا وكذا كانت علة تشبه الأسباب اختصر الكلام ههنا و مراده بأن حكم الرى لما تراخى الى الوسائط  
 المفترضة الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى الجروح والتفوق فيه وغير ذلك كان الرى علة تشبه  
 الأسباب قصار الحاصل ان ما يقضى الى الحكم لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة  
 علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض ولا فهو علة تشبه الأسباب وذلك بأن تكون الوسطة أمرا مستقلا غير  
 علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالغنى فى الهواء الحاصل بالرعى ثم ظاهر كلام  
 المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لإضافة الحكم الى المستقبل إنما يكون إذا صرح  
 بذلك كما إذا قال فى رجب أجرتك الدار من غرة رمضان وأن الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة  
 رمضان حتى لو قال أجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه إضافة الى المستقبل  
 ويلزم أن لا يشبه الأسباب والذي ذهب اليه المحققون هو أن فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة  
 سواء صرح بذلك أو لا وتحقيقه ان الاجارة وإن صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة إلا أنها فى حق ملك  
 المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى  
 قولهم الإجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ( قوله ) وكذا كل ( ايجاب ) أى كل  
 ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فإنه علة إسماع ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه  
 لاحكاما تراخى الحكم عنه الى التدفيع شبه الأسباب لان الاضافة التقديرية كفى فى الاجارة توجب شبه السببية  
 فالاضافة الحقيقية أولى فلها يقتصر وقوع الطلاق على مجئ القدم غير استناد الى زمان الايجاب ( قوله )  
 وكذا النصاب ) أى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقيق الاضافة والتأثير لاحكاما لعدم المقارنة فان  
 الحكم يترأخى الى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه  
 الصلاة والسلام لاز كافى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست بما يقارنها  
 الحكم من غير تراخى حتى تكون علة شبيهة بالأسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أى الحكم متراخيا الى أى الى  
 وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابة بالأسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن  
 يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فإنه قائم  
 بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكن سببا حقيقيا وليس

حتى يوجب صحة الأداء فيقيد بعد (١٣٤) الحول أن كان زكاة لأنه في أول الحول علة اسم الإضائة اليه معنى لكونه مؤثرا

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لأنه إنما يكون كذلك لو كان الغناء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لأن الغناء الحقيقي هو الدر والنسل والثمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى أن ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بوسم السائمة وعمل التجار وتغير الأسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيًا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت أن الغناء الذي يتراخي إليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبهة بالعلة من جهة ترتيب الحكم عليه بمعنى أن الغناء الذي هو بالحققة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى إلا أنهما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزءا بل جعل شيئا من ترجيح الأصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول إذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا أن الغناء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما إذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فإن الدلالة تسبب حقيقي لا يشبه العلة أصلا فإذا كان للثمن شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لأن توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان الغناء شيئا مستقلا لم يوجب حقا ولا نقالا شيئا مستقلا أي غير حاصل بالنصاب لأنه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فإن حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وهذا تبين أن ما سبق من أن الحكم لو كان متراخيًا إلى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا إنما يصح إذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وهذا يدفع ما قيل أنه لما انتهى عن الغناء حقيقة العلية انتهى عن النصاب كونه علة العلة كما انتهى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة إلى نفيه بقوله ولو كان متراخيًا إلى شيء يجب حصوله بالمال لم يوجب حقا بل بالمال لا يخفى أنها بحث وهو أن كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابته بالأسباب بل يوجبها على ما سيجي فلا معنى لثني ذلك والإحتراز عنه بالشرطية الثانية أعني قوله ولو كان متراخيًا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والغناء لا يجب حصوله بالمال لا يقال أنما نفي ذلك لأنه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما يتراخي عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكا على ما هو المقصود لا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبرة بنظر الإسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام أنه لما تراخي حكم النصاب أشبه الأسباب الأخرى أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحادث بهو إلى ما هو شيء بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين أحدهما تراخي الحكم عنه إلى ما ليس حاصلًا به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما أن للثمن شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام إلى ما ترى ظننا أنه أن التراخي إلى ما ليس بمحادث به لا يوجب شبه الأسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد أن التراخي إلى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي إنما هو بمجرد زوال المانع لا إلى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى في الشرطية الثانية والثالثة لكن الغناء ليس بعلة حقيقة والغناء لا يجب حصوله بالمال نفي للزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوع على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر **فقل** حتى يوجب صحة الأداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن يكون للثمن دخل في العلية صح الأداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبهة بالأسباب لم يقيد بكون المؤدى زكاة إلا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فإذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لإسناد الوصف إلى أول الحول وهذا ما يقال أن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفًا بعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء **وقوله** وكذا مرض الموت يعني أن الأمور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الإضافة

لأن الغنى يوجب صحة الأداء فيقيد بعد (١٣٤) لأن الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكمًا لتراخي الحكم عنه لكنه مشابهة بالأسباب لأن الحكم متراخي إلى وجود الغناء ولو لم يكن متراخيًا إليه وكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان متراخيًا إلى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن الغناء ليس بعلة حقيقة لأن الغناء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح أن يكون الغناء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المالم التام ولو كان متراخيًا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والغناء لا يجب حصوله بالمال لكن الغناء وصف قائم بالمال لا يشبه العلية لترتيب الحكم عليه ولو كان الغناء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فإذا كان للثمن شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فإنه يتراخي حكمه إلى السراية وكذا الرمي والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا جمع أي المزكي (ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كسواء القريب) فإن كل ذلك علة اسما ومعنى

لاحكا لكنه يشبه الأسباب وعلة العلة إنما تشبه السبب من حيث أنه يتخلل بينهما وبين الحكم واسطة واعلم أن الامام غفر الله له رحمه الله تعالى أو دلالة اسما ومعنى لاحكا علة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكا وهما

لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى  
لاحكاما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة كشراء القريب فان الشراء علة (١٣٥) الملك والملك علة العلق وقد صرح فيها انها

علة تشبه الاسباب لكن لم  
يصرح انها علة اسما ومعنى  
لاحكاما والظاهر ان شراء  
القريب ليس علة اسما ومعنى  
لاحكاما لان الحكم غير  
متراب عنه وانما يشابه  
الاسباب لتوسط العلق وهو  
الملك وقد جعل الامام غير  
الاسلام رحمه الله تعالى  
علة المشابهة بالسبب اسما  
آخر لكن لم يجعل كذلك  
لانها لا تخرج من الاقسام  
السبعة التي تنحصر العلة  
فيها وذلك لانه لم يوجد  
الإضافة ولا التأثير ولا  
الترتيب لان وجود العلة أصلا  
وإن وجد أحدها منفردا  
يحصل ثلاثة أقسام وإن وجد  
الاجتماع بين اثنين منها  
فثلاثة أقسام آخر وإن  
وجد الاجتماع بين الثلاثة  
فقسم آخر فعمل سبعة وقد  
علم من الاشياء المذكورة ان  
علة اسما ومعنى لاحكاما قد  
توجد مع شأنها السبب  
كالإجارة ونحو عار قد وجد  
بدونها كالبيع الموقوف  
وقد توجد مشابهة السبب  
بدونها أي بدون العلة اسما  
ومعنى لاحكاما كشراء  
القريب علة اسما ومعنى  
القريب الحرم وأظن ان شراء  
القريب يكون حكما لكنه  
يشابه السبب (وأما ماله شبه

والتأثير لاحكاما لتحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة  
والحباية ونحو ذلك وبتراخي الحكم إلى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاكه وبتراخي الحكم إلى  
وصف السراية أو الرمي علة للوث وبتراخي إلى نفوذ السهم في الرمي وتركه شهود الزنا علة للحكم بالرجم  
لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب  
ضمنا الدية خلافا لما لو كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عم الحكم وقال وكذا كل  
ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة الملك وهو العلق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي  
الحكم ومن جهة تحلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالأول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق  
فيه التراخي فتشبه بالاسباب من جهة تحلل الواسطة لا غير فلذلك لم يصرح غير الاسلام رحمه الله تعالى فيه بانه  
علة اسما ومعنى لاحكاما كصرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن الظاهر أنه ليس من  
هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الإضافة والتأثير والمارة ولم يحرم بذلك لعدم تصريح  
السلف به فعمل هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما  
معاني الأمثلة السابقة صدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب (قوله)  
وأما ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفًا على قوله وأما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير  
جزء العلة لا اسما لعدم الإضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه إذ المراد هو الجزء الغير الأخير أو أحدا جزأين  
الغير المرتين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي رحمه الله تعالى سبب محض لأن أحدا جزأين طريق  
يفضي إلى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم إليه الجزء الآخر وذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى إلى أنه وصف  
له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقر وعندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في  
أجزاء المدلول وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المدلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الراجح القدر مع الجنس  
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به بالنسبة لانه يورث شبهة الفضل لما في النقد من الزيادة فلا  
يجوز أن يسلم خطة في شعر وهذا بخلاف بالفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف  
ثبوته على حقيقة العلة أثنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف  
النوعان فيبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله) وأما معنى وحكما يعني إذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين  
مترابين في الوجود فالتأثير وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والانصال لاسما لعدم الإضافة اليه بدون  
واسطة بل إنما يضاف إلى المجموع وذلك كالقراءة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العلق لأن لكل منهما  
أثران ايجاب الصلوات ولهذا يجب صلة القراءات ونفقة العيدين لأن الأخير ترجيحاً بوجود الحكم عنده  
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما وبصير الأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم  
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما لاسما نظرا لأن إضافة الحكم إلى الملك وثبوته به  
أمر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب  
المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم مضافا إلى الجزء الأخير  
كالن الأخير في انقال السفينة والقدر الأخير في السكر وذكر في التقويم أن الأول إنما يصير موجبا  
بالأخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خير بان علة العلة  
يكون علة اسما لا محالة وقد يجب بانه يجب فيها هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كبا النسبة فيثبت بأحد الوصفين) وهو اما القدر أو الجنس (وأما معنى وحكما كالجزء الأخير من  
علة كالقراءة والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت الحكم به) أي العلق بالملك فانه الجزء الأخير للعلة فيثبت الحكم به (حتى تصبح

نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الإعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن إذا كان شرى بكا عندهما) أى عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن (١٣٦) عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى

الأجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لأبى حنيفة رحمه الله تعالى أن فى الأول رضى الأجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض (وإن تأخر القرابة ثبتت بها) أى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما إذا ورثنا عبدا ثم ادعى أحدهما أنه قريبه بخلاف الشهادة) أى إذا شهدوا أحدهما واحد لا يضاف الحكم إلى الشهادة الأخيرة بل إلى المجموع فأبهما يرجع يضمن النصف (فإن الحكم يثبت بالمجموع لأنها إنما تعمل بالقضاء وهو يقع بها وما استأجرا حكلا بمعنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعى اليه كالمسافر والمريض فانهما أقيم مقام المشقة (والنوم) أقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والتشاك مقام الوطء) أى المس والتشاك يقومان مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة فأما فى الثلاثة الأول فلم يذكر فى المتن المدعى إليه للظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن الحاجة أقيم مقامها فى قوله أن أحببتى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى إباحة الطلاق المشتري واستحدثت الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى (الذلك) أى السبب المتعدي لإقامة الداعى مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول أحد الأمور الثلاثة المذكورة فى المتن (أمداع الضرورة كفى أن أحببتى وكفى الاستبراء أو أاما الاحتياط

السرخصى رحمه الله تعالى وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وإنما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى تصبح نية الكفارة عند الشراء) فإن قلت الجزء الأخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفرع قلت علة الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترسخ هنا فانية عند الشراء نية عند إجماد العلة التامة للاتفاق إذ لإضافة إلى القرابة التى هى الجزء الأول (قوله ويضمن) أى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فإن اشترى الأجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الأجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لأنه أقصد على الأجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وإن اشترياه معا فعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الأجنبي أو لم يعلم وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لأن الأجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شرى كالهبة فى الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم إذ لا عبرة بالجمل لأنه تقصير منه بخلاف ما إذا اشترى الأجنبي نصيبه أولا فانه لا أرضى منه بالفساد فإن قيل لا نسلم وجود الرضا فى صورة الجمل بالقرابة كيف وهو لا يتصور إلا مع العلم بها أوجب بأن الرضا أمر باطن فأدير الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كأن العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله إشارة إلى هذا (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) معنى إذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما أنه أبنة غير شرية قيمة نصيبه لأن الجزء الأخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بضمعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لأنها لم تحصل بضمعه وقد رضى الأجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الأجنبي أو لا ضمن القريب حصته لعدم الرضا وأما إذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما أنه قريبه يضمن المدعى لأن القرابة بضمعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لأن الملك بالارث ليس من صناعته (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعى هو الذى يفضى إلى الشيء فى الوجود فلا بد من أن يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا فى الوجود كالأخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بأخبارها بمنزلة تخبرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والطهر مقام الحاجة) يعنى أن الطلاق أمر عظيم لما فيه من قطع النكاح المسنون لأنه إن شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان تجد فيه الرغبة أعنى الطهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال أن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحدثت الملك) يعنى أن المؤثر فى وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطء ودواعيه فى الأمة عند حدوث الملك فيها إلى اقتضاء حصة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما لا يغير احترازا عن خط الماء بالماء وسقى المساء زرع الغير إلا أنه أمر خفى فأقيم دليله وهو استحداث ملك الواطء بملك اليمين مقامه فإن الاستحداث يدل على ملك من استحدثت منه وتلقى من جهة وملكه يمكنه من الوطء المؤدى إلى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الوساطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم إلى أنه من إقامة السبب إذ الشغل إنما هو بالوطء والملك يمكن منه مؤدى إليه وداع فيه نظر لأن الشغل إنما هو بوطء البائع والملك يمكن من ووطء

باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن الحاجة أقيم مقامها فى قوله أن أحببتى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى إباحة الطلاق المشتري واستحدثت الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى (الذلك) أى السبب المتعدي لإقامة الداعى مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول أحد الأمور الثلاثة المذكورة فى المتن (أمداع الضرورة كفى أن أحببتى وكفى الاستبراء أو أاما الاحتياط

كأن تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات وأمداف الحرج كالسفر والطهور والتقاء المحتانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة أن دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحجة فإن الوقوف الغير عليها محال للضرورة داعية إلى إقامة الحرج عن الحجة مقام الحجة أما المشقة في السفر والازوال في التقاء المحتانين فإن الوقوف عليهما يمكن لكن في إضافة الحكم إليهما حرج لحفائهما (وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى وحكا لاسما يكون الجزء الأول علة معنى لاسما ولا حكا) فالقسم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم (١٣٧) بعينه (والعلة اسما وحكا أن كانت مركبة فالجزء الأخير علة حكما فقط)

المشترى والاظهر ما في التقويم أن غلة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجدوا استحداث ملك الواطى بملك اثنين سبب مؤد إليه فإن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائة رجحان ما نه فلو أعنا الوطى للثاني بنفس الملك لادى إلى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤد إليه فظهر أنه دليل باعتبار سبب ولهذا ساء الامام السرخسى رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله) كما في تحريم الدواعي أى دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق إذا كانت مع الأجنبية وأقيمت مقام الوطى في الحرمة حائى الاعتكاف والاحرام إذا كانت مع الزوجة أو الأمانة (قوله) ولما جعلوا الجزء الأخير) يعنى أن القوم وإن لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط لأن التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام تدل على ثبوتها أما الأول فلأن الجزء الأول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لاسما ولا حكا لعدم الاضافة والمقارنة فإله شبهة العلية وهو الجزء الغير الأخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلأنه لا معنى للعلة حكما فقط إلا ما يتوقف الحكم عليه ويصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الأخير من السبب الداعي إلى الحكم إذا كان بحيث يصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لاسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير إلا أن تأثير السبب الداعي فكيف يجوز له وكذا الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيها إذا قال أن دخلت الدار فانت طالق يصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله) وأما السبب) هو لغة ما يصل به إلى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بأن يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة وأجازا ويعتبر تعددا لأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وإن أخذت الأقسام بحسب النوات ولذا ذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى إلى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة بما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله أن الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به غير الاسلام رحمه الله تعالى وإن عد المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك ويسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلة (قوله) فاعلم أنه) اعترض بين أما وجوابه بتعميد لتقسيم السبب إلى ما يضاف إليه العلة وإلى ما لا يضاف يعنى أن السبب مقصود إلى الحكم وطريقه لا مؤثر فيه بل بالحكم من علة مؤثر فيه موضوعه فالسبب إما أن يضاف إليه العلة أولا فالأول السبب الذى في معنى العلة كسوق الدابة فإنه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه لتمامه وطريقه للوصول اليه والعلة هو وطى الدابة بقواتها ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيها يرجع إلى بدل المحل لا فيا يرجع إلى جزء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا

(١٨ - توضيح ٢) تكون أى العلة (فعلا اختياريا فبب حقيقى) لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل غتار وهو السارق في فصل السرقة والغازى في الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة الحكم إلى السبب (ولأجنبي) أى ولا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال) لآخر تزوج هذه المرأة فإنها حرة ففعل واستولدها فإذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد)

( بخلاف ما إذا زوجه الوكيل أو الولي على هذا الشرط ولا يلزم أن المودع أو المحرم إذا دلا على الوديعة والصيد بضمان مع انهما سبيان لأن المودع إنما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بأزالة الامن إذا تقرر بتأنيدهم إلى القتل) أي إذا تقرر إزالة الامن وإنما قال هذا لأنه لما قال أن المحرم إنما يضمن بأزالة الامن ورد عليه أنه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لأنه حصل إزالة الامن بمجرد الدلالة فقال إنما يضمن بأزالة الامن إذا تقرر بتأنيدهم مضية إلى القتل أذ قبل الانضاء لم يصر سببها للبلافة لا يضمن ثم أقام الدليل على أن إزالة الامن سبب للضمان بقوله ( فان الصيد محفوف بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم ) أي إذا دل رجل سارقاً على مال مسلم لا يضمن فإن كونه محفوفاً ليس لأجل البعد عن أيدي الناس فدلالة لا تكون إزالة الامن ( ١٣٨ ) ( وصيد الحرم ) أي إذا دل عليه غير المحرم فإنه لا يضمن لأن كونه

محفوظاً ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ( ومن دفع إلى صبي سكيناً ليس له الدفاع فوجأ به نفسه لا يضمن ) لأنه تخلف بين السبب وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه ( وان سقط عن يده حجره ضمن ) لأنهم يتخلل هناك فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو الدفع ( ومنه ) أي من السبب ( ما هو سبب مجازاً كالنظيق والاعتاق والتندر المتعلقة ) فالمعلقة صفة للنظيق والاعتاق والتندر نحو أن دخلت الدار فأنت طالق وان دخلت فبعد حر وان دخلت فقله على كذا ( للجزاء ) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور ( لأنها ربما لا توصل إليه لأن الشرط

الكفارة ولا القصاص وكما الشهادة بوجود القصاص فإنها لم توضع له ولم تؤثر فيه وإنما هي طريق إلى الوالة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل لأن ما نسب في معنى العلة لأن مباشرة الفاعل مضافة إلى الشهادة حادثة بها من جهة أنه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لأجباب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد إذا رجع الدية لا القصاص لأنه جزء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لأن شهادته إنما صارت قتل أي مؤدية بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص إذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم أنه لا يخفى عليهم أنه يقتل بشهادتهم لأنه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في إيجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه أن معنى القصاص على المائنة ولا مائنة بين المباشرة والسبب وان قوي وتأكد والثاني السبب الحقيقي بأن يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف إلى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة له ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختيارياً بل يكفي مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى ( قوله بخلاف ما إذا زوجه ) يعني لو زوج المرأة زوجها أو لها على شرط أنها حرة فإذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للزوج قيمة الولد لأن الزوج يبيع موضوع للاستيلاء وطلب النسل فيكون الزوج صاحب العلقه وأيضاً الاستيلاء مبنى على التزوج المشروط بالحرية ووصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالزوج فيكون الشارط صاحب علة ( قوله إزالة الامن سبب للضمان ) أي إزالة المحرم الامن الملتزم به عند الاحرام إذا تقرر حال كونه محرماً علة للضمان وموجبه قتل يمكن الدال الحر ما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة لا اعلام أي أحداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالماً بإمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك ( قوله وصيد الحرم ) أي بخلاف صيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم بجرافته فان الدال لا يضمن لأن دلالته سبب محض لأن كون صيد الحرم محفوفاً ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه إزالة الامن وموجبه للضمان بل هو محفوف بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمناً ليس بمدة بقاء الدنيا ففرض الصيد فيه بمنزلة خلاف الأموال المملوكة والموقوفه لهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فولد المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بأزالة الامن فان قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهادية أتوافقها بغير القياس استحساناً لأغلبية السعادة ( قوله فوجأ به ) هو من الوج وهو الضرب باليد والسكين ( قوله كالنظيق ) أي كالصبيح الدال على تعليق الطلاق أو العتاق أو التذرشي. فإنها

معدوم على خطر الوجود) أي لأن هذه الأمور المتعلقة بما لا توصل إلى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً قبل ( وكما بين بالله للكفارة أي سبب للكفارة مجازاً إلا أنها ) أي اليمين ( للبر فلا توصل إلى الكفارة ) إذا الكفارة يجب عند الخنث فلا يكون اليمين موصلة إلى الكفارة فلا تكون سبباً لها حقيقة بل مجازاً ( ثم إذا وجد الشرط ) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والتذر بالشرط ( يصير الإيجاب السابق علة حادثة بخلاف اليمين للكفارة فان الخنث علتها وعند الشافعي رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلل حتى أبطل التعليق بالملك ) أي أن قال لا جنية إن نكحتك فأنت طالق أو لبعدها ملكتك فأنت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة ( وجود التكفير بالمال قبل الحدث ) لجواز التجنيل قبل وجود الشرط إذا وجد السبب كالزكاة قبل الجول إذا وجد السبب وهو التضياع

(ثم عندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا (وهذا يتبين في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله تعالى لا لأنه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطاً لوجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطله زوال الحل) (صورة المسئلة إذا قال لأمر أنه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى إذا تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لأن زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي أن الملك وأما التعليق فلا افتقار له إلى الملك (١٣٩) حال التعليق فإذا علق بالملك نحو إن تزوجتك فانت طالق فالملك

قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يرتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المذنبون به لافضاءها إليه في الجملة لأسباب حقيقية إذ ربما انقضى إليه بأن يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه أي كالتطبيق ونحوه حال كونها أسباباً للجزاء ولو كان متعاقباً بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازاً للجزاء كإطلاق المعلق ونحوه واليمين للكفارة ففساده واضح ثم تسمية هذه الصيغة سبباً مجازياً بانها هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلاً وأما بعده فتصير تلك الإبقاعات علائقية لتأثيرها في وقوع الأجزاء مع الإضافة إليها والإيصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعاً للعة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الإبقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فإن علة الكفارة لا نصير هي اليمين لأنها موضوعة للبر ولا يفتقر إلى الكفارة وإنما يفتقر إليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وإنما علة الكفارة هي الحنث لأنه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازاً لعدم الإفضاء. ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضاً مجازاً لوجود التأثير قلت نعم لأن عدم التأثير لما كان قيداً وعمداً وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقاً إلى الشيء وموصلاً إليه خصوصاً هذا القسم الذي ينتهي فيه إلى الإيصال والإفضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بأن سمو السبب الذي ليس فيه معنى العلة سبباً حقيقياً وأيضاً هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضاً خصوصاً باسم المجاز والعلاقة أنه يؤيد إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لأنه في أمال لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أنه نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا الجواز) أي للمعلق بالشرط الذي يسمونه سبباً مجازاً بشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة إبطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الإبطال أو لا بدليلهم على الإبطال ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثانياً وأما وجه استدلاله فهو أن المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا يفتقر إلى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل إن نكحتك فانت طالق بل إنما يفتقر إليه حال وجود الشرط لظهر فائدة اليمين إذ المقصود من اليمين تأكيد البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء البالغ الوجود أو متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على

فانه إذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لأنها ان دخلت ترتب عليه هذا الأمر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعاً من تقويت البر كالضمان يكون من الغصب فالمراد بكون البر مضموناً (هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لا زوال الملك وهو أن يقع ما دون الثلاث لأنه يمكن له الرجوع إليها فالحاصل أن قوله إن دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحته هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراد أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فأما التعلق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضموناً) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليسكون البر مضموناً

الحفاظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحققا لوجود عددي فوات البر فظهر فائدة اليمين بتحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليرجع جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الأصل في الثابت ببقائه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام ميمنا وبعدم ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بأن يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط انما فاكذا لا يبطله زوال الحل بأن يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل أنه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما إذا قال للطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما دليلهم على أن التنجيز يبطل التعليق فتقريه أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره إنما شرعت للبر أي تحقيق المخاوف عليه من الفعل أو الترك وتوقه بجانبه على جانب نقيضة فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أي بلزوم المحلوف به من الطلاق والعناق أو نحوه كما أن اليمين بالله بصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل أو المنع وإذا كان البر مضمونا بالجزء كان الجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة إيجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الإبراء عن القيمة والدين واليمين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الأحكام قبل الغصب ولأن البر في التعليق إنما وجب لحرف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر يلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء يلزم عرضية الوجود لسببه ليسكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكالا بدخول القيمة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته لهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول مانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بأن يطلقها ثلاثا فانفوت محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بأن يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بأن يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليمتز ما كان الرجوع فيها إذا فوات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يرق دليل على أنه لا بد منه في الابتداء ليستحق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جرم للبطلان وفي الطريقة البرعية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كشرط المحل لأن محلية الطلاق تثبت بحلية النكاح وهي تقتصر على بقاء المحل لا على بقاء الملك فغاصل هذا الطريق هو أن المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتعليقات الثلاث وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن طلاقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للأصحاب في هذه المسئلة وهو أن هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطبيقات فإذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما إذا فوات الشرط بأن جعل الدار بستانا أو حماما إذا لم يمين لا تنعقد إلا بالشرط والجزاء بل اقتارها إلى الجزاء أكثر لأنها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العاق ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادته اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الإمام السرخسي ونظر الإسلام رحمه الله تعالى بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعاق بالشرط تطبيقات ذلك العقد وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو أنه



لما اشترط في التعليق بغير الملك شبه الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط  
المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرمضونا  
بالجزاء ولا حاجة إلى ذلك في التعليق بالزوج لأن وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن  
الشرط إنما هو عين تحقق الملك فيكون البرمضونا بالجزاء من غير حاجة إلى إثبات شبهة ولا يخفى أن هذا  
الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أى في هذا التعليق بمعنى لعله وليس  
للجزاء شبهة الثبوت قبل أى قبل العلة وإنما هو جواب آخر تقريره أن الشرط ههنا أعني في صورة التعليق  
بالزوج بمعنى العلة لأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يتمتع  
بثبوت حقيقة الشيء قبل علة كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولأن شبهة الشيء  
لا تثبت حيث لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء وإنما يبطل الطائعات الثلاث تعليق الظهار لأن  
محل حكم الظهار هو الرجل لأن عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله  
ليس باطل حل الحلية حتى ينعدم بالانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير  
والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلاث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لأن معناه  
تنبيه المحلة بالمحرمة (قوله) واعلم أن لكل من الأحكام قد جرت عادة القوم بأن يوردوا في آخر مباحث  
أقسام النظم بالبيان أسباب الشرائع أى الأحكام المشروعة على وجه الإجمال والمصنف رحمه الله تعالى  
لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب  
وصدوره بكلمة أعلم تنبيها على أنه باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا يكابرهم بعضهم من  
أنه لا عبرة بالأسباب أصلا والأحكام إنما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحا ودلالة ينصب الأدلة والعلم لنا إنما  
حصل من الأدلة وذلك للقطع بأنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى لأنه شارح الشرائع إجماعا فلو أضيفت إلى  
أسباب آخر لزم توارد العمل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت  
الأحكام عنها ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة إذ المقصود منها الفعل  
فقط وجوبه بالخطاب إجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها ترتب على أفعال العباد فيجوز أن  
يضاف وجوب أداء الأمور وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب والجواب  
أنه لا كلام في أن شارح الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الأحكام إلا أن نضيف ذلك إلى ما هو  
سبب في الظاهر يجعل الله تعالى الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك إلى  
معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها إمارات وعلامات لأموثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص  
والإجماع كإيجاب الملك والقتل للقصاص والزنا للحد إلى غير ذلك وإلى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا  
يرتّب عليه الحكم على ما مر في فصل الأمر (قوله) فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى أى التصديق والإقرار  
بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده العقل هو حدوث العالم أى كون جميع ما سوى  
الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم وإنما سمي عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك  
ولا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسير أعل العباد وقطعا لم يجز  
المعادين والزنا ما لم يكن لهم تثبت بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم أنه نسب لوجوب  
الإيمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحوادث  
يدل على أنه له عدا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود بغيره  
عن جميع الكليات وينبغي جميع التفصينات لا يقال لو كان السبب هو الحدث الزماني على ما فسرت  
لما كان الفاعلون يقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوبة بالغير والاحتياج إليه قائلين

(واعلم أن لكل من الأحكام  
سببا ظاهرا يرتّب الحكم  
عليه على ما مر في فصل  
الأمر فسبب وجوب  
الإيمان بالله تعالى حدوث  
العالم ولما كان هذا  
السبب في الآفاق والأفان  
موجودا دائما يصح إيمان  
الشيء وإن لم يخاطب به

بوجوب الإيمان بالله تعالى لا نأقول من جملة الإيمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم بإرادته واختياره وأثر  
 الختار لا يكون إلا حادثاً وهم يتفنون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث  
 العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير إليه قوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي  
 أنفسهم الآية إلا أن الاستدلال بالآفاق والآنقص هو أشد المراتب وضوحاً وأكثرها قوعاً وأثبتها دوماً  
 إذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والأرضين فكان ملازماً لكل أحد من أهل الإيمان فلذا أصبح الإيمان بالصبي  
 المميز لتحقق سببه هو الآفاق والأنفس ووجود ركنه وهو التصديق والإفراد الصادر عن النظر  
 والتأمل إذا السلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حق تبعاً للأبوين فلو امتنع  
 صحته لم يكن الإصحاح شرعية وذلك في الإيمان عال لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلاً نعم هو غير مخاطب  
 بإيمان لعدم التكليف المتبر في الخطاب فستقطعه الآداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال كما  
 إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الآداء مبنى على  
 العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ في شأقه الجبل ولم تبلغه الدعوة  
 فأتى ولم يسلّم كان معذوراً عند عامة المشايخ إذ وجوب الآداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون  
 معذوراً لأن وجوب الآداء إنما يشترط فيه الخطاب إذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس  
 كذلك بل إنما يفتي صحة الآداء على كونه مشروعاً في حق المؤدى كإتيان جمعة المسافر (قوله وللصلاة أى  
 سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على مأمور بتحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق  
 ومؤقت (قوله وللزكاة) أى سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك  
 المال لإضافته إليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام ما تورع عشر أموال الكرم لتضاعف الوجوب بتضاعف  
 النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لأنه لا صدقة إلا على من ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره  
 الشارع بالنصاب إلا أن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف إلى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل  
 الغنى ويتيسر الآداء فصار انماء شرطاً لوجوب الآداء تحقيقاً للغنى واليسر إلا أن انماء أمر باطن فاقم  
 مقامه السبب المؤدى إليه وهو الحول المستجمع للفصول الأربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة  
 القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل إلى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدد النماء وتجدد النماء يتجدد  
 للسبب الذي هو السبب لأن السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك (٧) النماء فيكون  
 تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) انفق المتأخرون  
 على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لأنه يضاف إليه ويشكر ويشكره إلا أن الإمام السرخسي  
 رحمه الله تعالى ذهب إلى أن السبب هو مطلق شهر ذو الشهر أعني الأيام بلباها لأن الشهر اسم للجموع  
 وسببته باعتبار إظهار شرف الوقت وذلك في الأيام واليالي جميعاً ولهذا أزم القضاء على من كان أهلاً في  
 الليل ثم جن وأفاق بعدمضي الشهر ولهذا أصبح نية الآداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من  
 حكم السبب جواز الآداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الأكثرون وهو  
 المختار عند المصنف رحمه الله تعالى إلى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذي لا يتجزى من  
 اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن صوم كل يوم عبادة على حدة تخص بشراطة وجوده منفرداً بالتفاض  
 بطريان توافقه فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز الثانية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض  
 الشهر فقد مر بيانه في باب الأمر (قوله وعن ما لا نزاع الحكم) يعني أن كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن  
 الشيء وانفصاله عنه لأنها للبعد والمجازة فاذا وقعت صلة الآداء فهي بحكم الاستقراء أما أن تكون لا نزاع  
 الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخارج عن أرضه وتكون الدلالة على أن ما وجب على

والصلاة الوقت على مأمور  
 وللزكاة ملك المال اعلم  
 أنه ورد على سببية النصاب  
 للزكاة أشكال وهو أن تكرر  
 الوجوب بتكرار وصف يدل  
 على سببية ذلك الوصف  
 وهنا الوجوب يتكرر  
 بالحول فيجب أن يكون  
 الحول سبباً للنصاب فلقد فع  
 هذا الاشكال قال (إلا أن)  
 الغنى لا يكتل إلا بمال نام  
 وانماء بالزمان فاقم الحول  
 مقام انماء فيتجدد المال  
 تقديرًا بتجدد الحول  
 فيتكرر الوجوب بتكرر  
 المال تقديرًا وللصوم أيام  
 شهر رمضان كل يوم لصومه  
 ولصدقة الفطر رأس يومه  
 ويلي عليه وانما الفطر شرط  
 لقوله عليه الصلاة والسلام  
 أدوا عن تمونون وعن أما  
 لا نزاع الحكم عن السبب  
 أولان يجب عليه فيؤدى  
 عنه كما في العاقلة والثاني  
 باطل لعدم الوجوب على  
 العيد والصبي والفقير  
 والكافر فيثبت الأول وأيضاً  
 يتضاعف الواجب بتضاعف  
 الرأس والإضافة إلى  
 الفطر تعارضها الإضافة  
 إلى الرأس وهي تحتل  
 الاستعارة أيضاً

بمخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب اشكال وهو أن الاضافة آية السبب والصدقة (١٤٣) تضاف إلى الفطر فيدل على سببية

الفطر فاجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا فاذا نهار صا تساقطوا ونحن متمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لأن الحكم قد تضاعف إلى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (و أيضا وصف المؤنة) أى فى قوله عليه السلام أدوا عنكم نون) يرجع سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعرش الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أى العشر عبادة لأن العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخارج) أى سببية الأرض النامية (الا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتكمن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التكمن من الزراعة لأن الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمنة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أى لأجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخارج لم يجتمعا

محل قد أداعته غير كانه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدين عن القاتل وحمل الحديث عن المعنى الثاني باطل لأنه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تكونون وهذا باطل لأن العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من أهل القرية والفقير بمن يجب له فلا يجب عليه ويصرف إليه فلا يصرف عنه إذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث أنه إنسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى يوجب عنه واسكن في الحقيقة لا وجوب عليه لأنه التحق بالبهيمة فيأملك عليه فعلى أصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض الملوكة الوجوب على المولى فوقع تكلفه على إشارة إلى المعنى الأصلي وهكذا نقول فى الصبي وأما الكافر فمخرج عقلا لأنه ليس من أهل القرية (قوله بخلاف تضاعف الوجوب) فإنه أمر حقيق لا يخلط بالاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسدylan مراد السائل بالاستعارة أنه كما جاز الاضافة إلى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة إلى غير السبب وادفى الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الآن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على مامر وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لأن السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الترجيح بكثرة الأدلة وهو أن دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله) وأيضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لأن تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام أدوا عنكم نون يشترط بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة والأصل فى وجوب المؤنة رأس على رأس كفى العبد واليهائم ففيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أى سبب الوجوب للحج وهو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة إذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بشكره مع محبة الاداء بدون الاستطاعة كفى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة على وجوبه إذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون استطاعة (قوله وللعرش) يعنى أن سبب كل من العشر والخارج هو الأرض النامية إلا أنها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخارج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والارتفاع وذلك لأن العشر مقدر بحسب الخارج فلا بد من حقيقة والخارج مقدر بالدرهم فيكنى النماء التقديرى فقول بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخارج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الأهلية الكاملة لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فتجب عمارتها والثقة عليها كالعبد والدواب يلزم الخارج للمقارنة الدائين عن الدار الحاميين لها عن الأعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم يستنزل والنصر على الأعداء ويستمر في السنة الشبهات فتكون الثقة على القرية بين ثقة على الأرض تقديرهم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لأن الواجب جزء من النماء أعنى الخارج من الأرض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة من المال الثامى وباعتبار النماء التقديرى الخارج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الأصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدون من رأس الخطيات أو هذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى أن الأرض أصل والنماء وصف ونوع فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخارج عقوبة فيتناهين باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الأرض النامية وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب العشر من الأرض الحراجية وإن لم يجب الخارج من الأرض العشرية وذلك لأن سبب الخارج عنده الأرض وسبب

العشر والخارج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله

المشر الخارج من الأرض (قوله وللطهارة إرادة الصلاة) لرتبها عليها في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما إضافتها إلى الصلاة ونبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فاما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون إرادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لأن الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضع من غير وجوب كالأوتوا قبل الصلاة واستدام إلى الوقت جازت الصلاة لأن المعتبر في الشرط هو الوجود قصد أو لم يقصد وليس الحدث بسبب لأن سبب الشيء ما يقضى إليه ولا يتمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجب بانه لا يعمل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقضى إليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطاً للصلاة لأن شرط الشرط شرط وأيضاً الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لا نايجب عن الأول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لوجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لوجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو إرادة الصلاة لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة لوجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحض تكون عظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أموراً دائرة بين الحظر والإباحة مثلاً الفطر فريضة من حيث أنه يلاقى فعل نفسه الذي هو معلق له مباح ومن حيث أنه جناية على العبادة عظم وورود الطهارة والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فإن فيها كلها جهة من الحظر والإباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فإنه يلاقى حراماً محضاً فان قبل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وأنما دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازاً قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها لأنما سبب بصفة كونها معقودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن تلك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت في شرط فوات البر لثلازم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب في الأصل والحنث واحد (قوله ولشريعة المعاملات) يعني أن إرادة الله تعالى بقاء العالم إلى حين علمه وزمان قدره سبب لشريعة البيع والشكاح ونحو ذلك وتقرر به أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الأشخاص إذ بقاء النوع والإنسان لقرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أموال وصناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتداول والتنازل إلى ازدواج بين الذكور والإناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بما يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزعجه فيقع الجور ويمتثل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللإختصاصات) قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لأفعال العباد كالملك في البيع والحل في الشكاح والخزعة في الطلاق وهذه تسمى الإختصاصات للشريعة فسيبها الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالعالم أن الفقهاء العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما أمر في ما أن تتماق بأمر الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي أما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار

والطهارة إرادة الصلاة والحدث شرط للحدود والعقوبات ما نسبت إليه من سرقة وقتل ولا كفارات ما نسبت إليه من أمر دائر بين الحظر والإباحة ولشريعة المعاملات البقاء المقدرة أي للعالم (وللإختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والشكاح ونحوهما)

واعلم ان ما يرتب عليه الحكم ان كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت لصلاة يخص باسم السبب وان كان  
بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه (١٤٥) اسم السبب أيضاً مجازاً وان لم يكن هو

المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان  
فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون  
له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً للأحكام وكان المصطلح فيما سبق أن للعلة تأثير ادون  
السبب وكان بعض ماساه هنا سبباً قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سبباً أشار هنا إلى اختلاف  
الاصطلاحات إزالة للاستبعاد ونفي الهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من إطلاقات القوم  
ولامشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه  
معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز أي اسما ومعنى لاحقاً ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم  
يكن مضافاً إليه فهو الرابع كقول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تغلغل بينه وبين الحكم فهل فاعل  
مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم تعارضه علة تصلح  
لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كقيد الزق وان عارضته فهو الأول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت  
الدار وذكر في الإسلام رحمه الله تعالى قسماً خامساً سماه شرطاً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان  
العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحضان شرطاً محضاً بمعنى أنه علامة ليس فيها  
معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقاً كان  
في معنى العلة وان كان مقارناً أو متراً خيافاً فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أي الشرط المحض  
لما حقيق يتوقف عليه الشيء في الواقع أو يحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً كالشهود للتكاح  
أو يصح لا يعتد بغيره كالظهار للصلة ولما جعله يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاً فهو اما بكلمة الشرط  
مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه  
مثل المرأة التي تزوجها فهي طالق لأنه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار أن ترتب الحكم على  
الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقدم) إشارة إلى بيان أثر الشرط الجملي وأنه ليس بمنزلة الشرط  
الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاض) أي إذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم  
اليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنه يشابه العلق في توقف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلة  
الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والحلف فلو شهد قوم بأن رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة  
بدخول الدار وآخرون بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزم نصف المهر فان رجح  
شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أوداه إلى المرأة من نصف المهر لأنهم يشهدون الشرط السالم  
عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وإذا رجح شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعاً  
فالضمان على شهود التعليق لأنهم يشهدون العلة اما باعتبار ما يؤلف اليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقة  
ومعافيه معنى السببية أو باعتبار ان بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية  
ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهة للاضافة إلى الشرط فان قيل لو شهد قوم بأنه تزوج هذه  
المرأة بألف وآخرون بأنه دخل بها ثم رجح الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والزوج  
علة فتنافى على ان شهود الدخول أبرؤا شهود التكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج  
عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله ككشود التخير) فانه سبب  
لكونه مفضي إلى الحكم في الجلبة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف إلى العلة دون السبب  
(قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم إلى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثلاً

المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان  
فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون  
له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً للأحكام وكان المصطلح فيما سبق أن للعلة تأثير ادون  
السبب وكان بعض ماساه هنا سبباً قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سبباً أشار هنا إلى اختلاف  
الاصطلاحات إزالة للاستبعاد ونفي الهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من إطلاقات القوم  
ولامشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه  
معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز أي اسما ومعنى لاحقاً ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم  
يكن مضافاً إليه فهو الرابع كقول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تغلغل بينه وبين الحكم فهل فاعل  
مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم تعارضه علة تصلح  
لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كقيد الزق وان عارضته فهو الأول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت  
الدار وذكر في الإسلام رحمه الله تعالى قسماً خامساً سماه شرطاً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان  
العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحضان شرطاً محضاً بمعنى أنه علامة ليس فيها  
معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقاً كان  
في معنى العلة وان كان مقارناً أو متراً خيافاً فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أي الشرط المحض  
لما حقيق يتوقف عليه الشيء في الواقع أو يحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً كالشهود للتكاح  
أو يصح لا يعتد بغيره كالظهار للصلة ولما جعله يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاً فهو اما بكلمة الشرط  
مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه  
مثل المرأة التي تزوجها فهي طالق لأنه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار أن ترتب الحكم على  
الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقدم) إشارة إلى بيان أثر الشرط الجملي وأنه ليس بمنزلة الشرط  
الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاض) أي إذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم  
اليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنه يشابه العلق في توقف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلة  
الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والحلف فلو شهد قوم بأن رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة  
بدخول الدار وآخرون بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزم نصف المهر فان رجح  
شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أوداه إلى المرأة من نصف المهر لأنهم يشهدون الشرط السالم  
عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وإذا رجح شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعاً  
فالضمان على شهود التعليق لأنهم يشهدون العلة اما باعتبار ما يؤلف اليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقة  
ومعافيه معنى السببية أو باعتبار ان بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية  
ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهة للاضافة إلى الشرط فان قيل لو شهد قوم بأنه تزوج هذه  
المرأة بألف وآخرون بأنه دخل بها ثم رجح الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والزوج  
علة فتنافى على ان شهود الدخول أبرؤا شهود التكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج  
عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله ككشود التخير) فانه سبب  
لكونه مفضي إلى الحكم في الجلبة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف إلى العلة دون السبب  
(قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم إلى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثلاً

(١٩ - توضيح ٢) قال ان كان قيد عبده عشرة أطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد  
شاهدان أنه عشرة أطال فقضى القاضي بعقده ثم حله فإذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن القضاء بالعتق

ينفذ ظاهر او باطنا عنده  
 فالعلة لاتصلح لضمان العتق  
 لأن العلة قضاء القاضي  
 وإنما لا تصلح لضمان  
 لكونه غير متعده فانه  
 قضى بناء على شهادة  
 شاهدين بخلاف رجوع  
 الفريقين ( أى شهود  
 الشرط وشهود اليمين فان  
 العلة تصلح لضمان لأنها  
 أثبتت العتق بطريق  
 التعبدى ) وعندهما  
 لا يضمنان لأن القضاء  
 لا ينفذ في الباطن فيمتنع  
 بحل القيد وكذا حافر  
 البئر عطف على المثلين  
 المذكورين وهما رجوع  
 شهود الشرط ومسئلة  
 القيد والتشبيه في أن هناك  
 شرطا لا تعارضه علة  
 تصلح لاضافة الحكم اليها  
 والشرط هو الحفر لأن  
 علة السقوط هو الثقل  
 لكن الأرض مانعة عن  
 السقوط فبازالة المانع  
 صارت شرطا للسقوط ثم  
 بين أن العلة لاتصلح لاضافة  
 الحكم وهو الضمان اليها  
 بقوله ( فان الثقل علة  
 السقوط وهو أمر طبيعي  
 والمشى مباح فلا يصلح أن  
 لاضافة الحكم فيضاف  
 الى الشرط ) لأن صاحب  
 الشرط متعده لأن الضمان  
 فيها اذا حفر في غير ملكه

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره  
 نفي الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذكور في أصول الإمام السرخسى رحمه الله تعالى وأبى اليسر فهو أنهم  
 لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجب فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم  
 اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجب فيه معارضة العلة لكننا لا تصلح لاضافة  
 الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو  
 جر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي بعقوبته فخل المولى قيد العبد فأداه ثم ثمانية  
 أرطال فعندنا في حنيفة رحمه الله تعالى بضمن الشاهدان قيمة العبد لأن قضاء القاضي نافذ ظاهر او باطنا  
 لا يتأثر على دليل شرعى واجب العمل به فلا بد من صيانتها عن البطلان بانبات التصرف المشهود به مقدما  
 على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفار فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا مكان  
 أو قوف على حقيقة الرق أو الكفر وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لا يمكن إلا بحل القيد  
 واذا حل بعقوبته العبد اذا نفذ القضاء ظاهر او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن إضاقة اليه والعلة أعنى  
 التعليق غير صالحة لاضافة اليها لأنها تنصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جنابة كما اذا باع مال نفسه  
 أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب  
 المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهر الا باطنا لأنه مبنى على الحجية الباطلة إلا أن العدالة  
 الظاهرة دليل الصدق ظاهر افتبر حجة في وجوب العمل وإذ لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء  
 ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من أن العلة هي عين المالك أعنى تعليقه العتق وهو المذكور  
 في أصول نفي الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما قرر عندنا من أن علل الاختصاصات الشرعية هي  
 التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار أو أقام البيعة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون  
 القضاء فإذا ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من أن العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل فظرو العجب أنه  
 صرح في مسألة رجوع الفريقين أعنى شهود التعليق وشهود الشرط بأن العلة هي شهود التعليق وهي صالحة  
 لاضافة الضمان اليها لأنها أثبتت العتق بطريق التعبدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في  
 مسألة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق أنه بان في الصورتين أن العتق لم يكن متحققا  
 في الواقع وإنما لم يرض قضاء القاضي المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي إلى هلاك المال في صورة  
 رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدي صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعنى  
 وقوع التعليق عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعبدى فيضاف  
 الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض إلا مسامحة لاضافة الى الحل  
 لتحقيق العتق قبله ظاهر او باطنا مع أن شهود الشرط هم بما بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما أن وزن  
 القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما أن التعليق لما كان مقدرا يعترف  
 به المالك والشهود قد شهدوا بوجود التعليق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة  
 لا بتأنيهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلاشئ  
 أوجب بأن العتق حكم يؤدي إلى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلاشئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد  
 من الإضافة ( قل له والمشى مباح ) يعنى أن المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم  
 والاتصال به فعندنا لا يضاف الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط إلا أن الضمان  
 ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعبدى ولا تعدى في السبب أعنى المشى لأنه مباح محض  
 وهذا مشعر بأنه لو كان المشى أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط المشى بغير إذن

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده أن المشي مباح في نفسه وأن حرم بالغير في بعض الصور كما إذا كان في ملك الغير لأننا نقول الحفر أيضاً كذلك والظاهر أن تقييد المشي بالأباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أنه لضمان على الحافر عند تعدي المشي (قوله بخلاف ما إذا وقع نفسه) في بئر العدوان فإنه لضمان على الحافر لأن الإبقاء على عدة متعددة صالحة للاصافة فلا يضاف إلى الشرط (قوله وأما موضع الحجر) يعني أن هذه الأمور طرق مفصلة إلى التلف فتكون أسباباً لها حكم العمل بخلاف الحفر فإنه إزالة للمانع أعني إمساك الأرض فيكون شرطاً وهما نظراً وهو أنه لا معنى للسببية إلا الإفضاء إلى الحكم والتأدي إليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشرط المحض مثل إن دخلت الدار فانت طالق إذا التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما إذا شق زق الغير فسال المانع قتل فخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط كما إذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند مجرده الله في صورة فتح باب القفص فليس مبنيًا على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فإن الحل) بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان وتقريره أن الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأنه طريق إلى الحكم ومفوض إليه بان توسط العلة بينهما فيكون متقدماً لاحتلالها قال صورة العلة لأن الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة ماسبق من أن التعليق يمنع العلة إلى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى تتعد العلة محل القيد لما كان متقدماً على الباقي الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة لأن العلة هنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وأما إذا أمر عبد الغير بالآبق فأبى قائماً يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبد وهو غضب بمنزلة ما إذا استخذه ثم غدره وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفوض إلى الشيء وسيلة إليه فلا بد أن يكون سابقاً عليه ليس بمستقيم لأنه مفوض إلى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وهما نظراً وهو أن وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات على ما سيحكي (قوله) أي لمحمدان فعل الطير والبهيمة هدر شرعاً فلا يصلح لإضافة التلف إليه فيضاف إلى الشرط وأيضاً ما لا يضر أن عن الخروج عادة فقعلمها يلتحق الأفعال الطبيعية بمنزلة سيلان المانع فظهر أن كلامنا كون فعلها هدر أو كونه بمنزلة الأفعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كإبني ولا بـ حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أن إن أردنا فعل الطير والبهيمة هدر في إضافة الحكم إليه فسلم لكنه لا ينافي اعتباراً في قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه هدر مطلقاً حتى لا يمتنع في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما إذا أرسل شخص كلبه على صيد قال عن سنن الصيد ثم أتبعه فأخذه لا يحل لأن فعله وهو الميل عن السنن هدر في إضافة الحكم إليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع إضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى أن هذا جواب عن الوجه الأول فقط من استدلال محمد بن عيسى على ما سبق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب أن فتح الباب شرط لآلة لكن سبق أن الشرط إذا لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط وهما كذلك لأن فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم أنه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما إذا أوقع نفسه وأما موضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الأشهاد فنقسم الأسباب وأما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب إليه كما إذا حل قيد عبد الغير فأبى العبد لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الباقي الذي هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلة والشرط متأخر عنها وكذا إذا فتح باب قفص أو اضطبل خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى له أن فعل الطير والبهيمة هدر فإذا خرج على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فإن التفريط طبيعي للطير كسيلان الماء ولهما أنه هدر في أنبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن

الإرسال

واذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له (أي الحافر) لا نه يدهي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لا نه صاحب علة واما شرط اسم لا حكا كما اذا علق الطلاق بشرطين فالولها وجودا شرطا اسم لا حكا حتى اذا وجد الاول في الملك الثاني لا تعلق وبالعكس تعلق خلافا لفر رحمه الله تعالى) صورته أن يقول لامرأه ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق (١٤٨) فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندها (لان الملك

وقد يقال الحكم هنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمية قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الرق (قوله) واذا قال الولي ( فان عورض بان الظاهر ان الإنسان لا يلقى نفسه في البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج إلى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من إقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه (قوله) واما شرط اسم الاحكام) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالولي بشرطين بحسب الوجود شرط اسم لا توقف الحكم عليه في الجملة لاحكام لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت انفعا وان ابانها فدخلت الدارين أو دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق انفعا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط لانما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انهم اودخلت الدارين في غير الملك انحلت المهر ولا يلقاه المهر لان محل المهر هي الزمة فيبقى بيقائها ولا يشترط الاعند الشرط الثاني لان حال نزول الجزاء المفترق الى الملك وهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله تعالى ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك وكذا في الآخر (قوله) واما العلامة (هي) هي مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما يتعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فبيان الشرط والسبب والعلّة المشهور انهما ما يكون عليا على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود الا أنهم مثلوا فيه بالاحصان مع أن وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجوده نافي لنا في ذلك فان تأخر الشرط عن ضرورة الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجوده نافي لنا في ذلك فان تأخر الشرط عن ضرورة العلة ليس بلام بل من الشرط وما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالخمر المتأخر عن وجوده فنقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجوده فنقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة المتقدم مقارنة للحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام أن الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى على نظر اما أولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتأخر ظهوره والعلم به كافي تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال واما ثانيا فلان ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالأطعمة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود المهرين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما إذا كان ولادقن سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني إزالة الامساك عن الأرض (قوله) ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة) لفتاوى أن يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا أنه

شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشرط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكرنا في نظيرها الاحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا توقف على احصان يحدث متأخرا أقول ما ذكرنا (وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ومنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والسكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ( وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب

لا

عنه أن الشرط اما تعلقي واما حقيقي وبما حقيقي قسما احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للصرفات فاما ما هو متأخر أقوى ما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرطي في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت



(م ان كان الاحسان علامة لاشترط) أى على تقدير كونه علامة لاشترط فى معنى العلة (ثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب أن يثبت أيضا بشهادة كافر بن شيدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافرا نه اعتقه أى لما ذكرنا أن الاحسان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت بها يبنى أن يثبت الاحسان بشهادة الكافرين أيضا لا شدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عقوه والحرية من شرائط الاحسان فيثبت احسانه بشهادة الكافر (قنا لشهادة النساء خصوصا بالمشهود به دون المشهود عليه) أى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتا لأن الاحسان ليس إلا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر (وهى تصلح لذلك) أى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم أى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى أثبتوا حرته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أى لا تصلح شهادة الكفار للأضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع (١٤٩) إنكاره بمنزلة الكافر (وعلى هذا) أى

بناء على أن العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز أن يثبت بما لا يثبت به العلة (قالا ان شهادة القابلة عن الولادة تقبل من غير فراش) أى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا جيل ظاهر) غطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا جيل أى بلا اقرار الزوج بالحبل (لأنه لم يوجد هنا) أى فى شهادة القابلة (الأميين الولد وهى مقبولة فيه) أى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد (فأما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلق السابق وعند أى حنيفة رحمه الله تعالى

لا خفاء فى أنه ليس شرطا فى معنى العلة إذا لشرط إنما يكون فى معنى العلة إذا لم يمارضه علة صالحة لاضافة الحكم إليها كالزنا هتاع أن الاحسان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب إليه وبعضها مأثور به فلا يصلح أن يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المختصة (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة فى الأسرار وهى أن عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وإن كانت شهادتهما حاجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لأن قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم إيجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحسان والمذكور فى الهداية وأكثر الكتب أنه يثبت العتق بوجوب الرجم عليه والحاصل أن شهادتهما تتضمن ثبوت العتق والإعتاق على الزنا فيه من ضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل أن شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الأول يرجع إلى الكافر فتقبل والثانى إلى المسلم فلا تقبل (قوله وهنا لا تثبتا) أى فى صورة ثبوت الاحسان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لأن الاحسان علامة لأعلة أو سبب أو شرط فى معنى العلة ليكون إثباته إثبات العقوبة (قوله وهو) يصلح الضمير للشهادة تذكره باعتبار أن المصدر فى معنى أن مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أى إضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع إنكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام أن امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الخلد وذلك منتف فى الاحسان لأنه علامة لأموجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أى حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل) شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لأن الولادة فى حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا لم نثبت النسب إلا بما قيض شرط لانباتها كالحجوة رجلا أو رجلا واما أن بخلاف ما إذا وجد الفراش قائما أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلامنا فى ذلك دليل ظاهر يستدل إليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله وإذا علم بالولادة طلاق) يعنى فيما إذا لم يكن الحبل ظاهرا أو لا الزوج مقرا به إذ لو وجد أحدهما فعد

لا تقبل لأنه إذا لم يوجد حسب ظاهر كان النسب مضافا إلى الولادة فشرط لانباتها كالحجة بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة) وهو أمما الفراش وأما الحبل الظاهر وأما إقرار الزوج بالحبل (وإذا علم بالولادة طلاق تقبل شهادة أمه أو غيرها فى حقها) أى فى حق الطلاق (عندما لأنه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعها لا اعتد أى حنيفة رحمه الله تعالى لأن الولادة شرط للطلاق فتعقل بها الوجود فيشترط لانباتها) أى لانبات الشرط (ما يشترط لانبات حكمه) وهو الطلاق (كأى العلة) فانه يشترط لانبات العلة ما يشترط لانبات حكمها (على أن هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى) أى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل إلا لافعال يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كأن شهادة المرأة الواحدة على نيابة أمة بيعت على أنها بكر) فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وإن كانت مقبولة فى حق البكارة والثابتة فبكذا هنا (بل يخاف البائع وقال الشافعى رحمه الله تعالى الأصل فى المسلم العفة والنفذ كبيرة ثم المعجز عن إقامة البينة يعرف ذلك) أى كونها كبيرة أى يتبين بالعجز عن إقامة البينة أن النفذ حين وجد كان كبيرة (لأنه بصير كبيرة عند المعجز فيكون المعجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابق

(عليه) أى على العجز عن إقامة البينة فجرد القذف بسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل إنما تسقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فأقيم عليه (الجلد) بخلاف الجلد إذ هو فعل حسي (أى) لا يمكن إقامة الجلد سابقا عن العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لا مرد (١٥٠) له فإن أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق أما عدم قبول الشهادة فإنه حكم

شرعى يمكن سيقه فإن تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وإن لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فإن الشهادة عليه مقبولة حسبة) أى حسبة لله تعالى (وهو) أى القذف (لاجل إلى أن يوجد الشهود فإذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضروهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا) أى لرد القاضي شهادة الرأى (والعفة أصل السكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة) لما عرف أن الأصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط (ثم إن أتى بالبينة) على الزمان غير تقادم العهد (بعد ما جلد بطل رد شهادته ويحد الزانى وإن تقادم العهد) أى أن أتى بالبينة على الزنى بعد ما جلد الرأى لكن بعد تقادم العهد (يبطل الرد) أى رد شهادة الرأى (ولا يثبت الحد) أى حد الزنا على المقتوف لأن تقادم العهد صار شبهة في دمه الحد

أبى حنيفة رحمه الله تعالى يثبت بمجرد إقرارها بالولادة كفى لتعليق الطلاق بالحيض وجهه إيراد هذه المسئلة هنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وإن جعلت شرطا لتعليقها فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر بجانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها إلا يثبت في حق وقوع الطلاق كما أنه لا امتناع في ثبوت نية الأمة في نفسها إلا في حق استحقاق الرد على البايع فإنها لا تشتري أمة على أنها بكر فادعى المشتري على أنها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك للولادة أصلا وصفاء هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الأول دون الثاني وأما ثبوت النسب فإنما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر أن النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التلويح (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال أن الجلد ورد الشهادة قدر تباعى الرأى والعجز عن إقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فإذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي أن يقدم الجلد على العجز لإسباغ القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فإن قيل أن قوله تعالى ثم لم يأتوا بعvidence حتى يكون شرطا مثله كما إذا قيل أن دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لم إلغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجلة الاسمية فإنما جعلنا العجز عن إقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على أنه في حقه علامة لا شرط حقيقة وفي حق الجلد شرط لاعلامه وهو أن القذف في نفسه كبيرة فيكفى في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعنى لا نسلم أن القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين أن يكون جنابة فيكون فسقا وبين أن يكون حسبة الله تعالى منعًا للفا حشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلا فإن قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنابة محضة كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وإن احتمل أن يكون حسبة إلا أنه لا يحل الأقدام عليه وإن كان صادقا الآن يوجد الشهود في البلد فإذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو إلى آخر المجلس في ظاهر الرواية وإلى ما براه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن أبى يوسف رحمه الله ولم يحضروهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة إلى الأصل لاحتمال أنه وقف وبينة عادلة إلا أنه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الأداء وإذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لاعلامه فإن قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجنابة فكما اعتبر جهة الجنابة رعاية لجانب المقتوف بأقامة الحد على القاذف ينبغى أن يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في أنه إن أتى بالبينة على زنا المقتوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وإن أتى بها بعده بطل رد شهادة القذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقتوف لأن تقادم العهد بدى بها الحد واختلوا في حد التقادم فأشار في الجامع الصغير إلى ستة أشهر وقوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الرأى القاضى في كل عصر والأصح أنه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أى

(باب المحكوم به وهو قسبان ما ليس الوجود حسي وماله وجود آخر شرعى فالأول بعد أن يكون متعلق حكم شرعى إما أن يكون سببا للحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لجوب الحد كالأكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فإنه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك والاهلة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسبان ما ليس له الوجود حسي كالزنا والأكل ونحوه

وماله وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمحكوم به لابدان يكون متعلقا بحكم شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلوا من أن يكون - سيبالحكم شرعى آخر أولم يكن محصل أربعة أنواع الأول ما ليس له الوجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب الحكم شرعى آخر كان نافعا حرام وسبب الحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الوجود (١٥١) حسى وهو متعلق بحكم شرعى لكنه ليس

سببا لحكم شرعى كالأكل أما كونه متعلقا بحكم شرعى فلان الأكل نارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب الحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق بحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة (والوجود الشرعى بحسب أركان وشروط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الأوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والافساد) أى ان لم يحصل معها لأوصاف المذكورة يسمى فاسدا (ان لم توجد) أى الأركان والشروط (يسمى باطلا والافساد صحيح بأصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الأول) أى ما وجدت الأركان والشروط وحصلت الأوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتمعا فيه والأول غالب أ. ما اجتمعا فيه والثانى غالب أ. اما حقوق الله فثمانية

من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل إذا الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والثبوت فى العبادات ثم مع وجوده الحسى اما أن يكون له وجود شرعى أو لا وكل من القسمين اما أن يكون سببا للحكم شرعى أو لا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع أركانها وشروطها فيحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الأركان والشروط وينتج بانتفاؤها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل الحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا للحكم شرعى هو وصفه لفعل المكلف كالزواج بالحد أو تركه كالبيع للملك بخلاف الأكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطان الصوم مثلا بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفاؤه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع أركانه وشروطه مع أوصاف أخر معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فموصوفها بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الإطلاق وان وجدت الأركان والشروط دون الأوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسدا لجهوه وإذا ذهب رونقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شي من الأركان والشروط يسمى باطلا كبيع المضامين والمالبيع لا تنفاه الركن وكالتكاح بلاشهود لا تنفاه الشرط وكثيرا ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا بيع أم الولد المدبر والمكاتب فاسداً بباطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم نارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله تعالى لها لفظان مترادفان ولا مشاحة فى الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به) اما حقوق الله تعالى (المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه) والافبا اعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة إلى الله تعالى والله مافى السموات وما فى الأرض وباعتبار الضرر أو الانتفاع هو متعلق عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا أنه لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (قوله أ. اما حقوق الله تعالى ثمانية عبادات خالصة كالإيمان) وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصلاة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أى كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الإيمان من العبادات لا يتناها على الإيمان واحتياجا إليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور مؤنة التقرب إليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائد لا يتناها كونها فى نفسها ماله أصل وملحق به وزوائد فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع وحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحجته بالضرورة على ما هو معنى الإيمان فى اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنهى على المراد بالإيمان معناه اللغوى وإنما الاختصاص فى المؤمن به فعنى التصديق هو الذى يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن ورست كوى دشتن وهو المراد بالتصديق الذى يجعله المنطقيون أحد قسمى العلم على ما صرح به رتبهم ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفانهم على ان بعض الكفار كانوا

عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد فالإيمان أصله التصديق والافرا ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علما انما ما عند البعض فالإيمان هو التصديق والافرا شرط لإجراء الأحكام الدينية وهو أصل فى حقتها) أى الافرا أصل فى حق الأحكام الدينية (اتفاقا حتى صرح بإيمان المكروه فى حق الدنيا ولا يصح رده

يعرفون النبي عليه السلام كاي عرفون أبناءهم ويستيقنون أمره لأنهم استكبروا ولم يدعونا فلم يسكنوا مصدقين والمحقق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس بأصل لأنه معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الإقرار عند تعذره كإقرار الأخرس أو تعسره كإقرار المسكره وكون الإقرار ركنا من الإيمان ملحقا بأصله انما هو عند بعض العلماء كالإمام السرخسي والإمام غفر الإسلام برحمته تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لأجراء الأحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤثما عند الله تعالى وهذا أوفق باللعقوة والعرف لأن في عمل القلب خفاء فنيطت الأحكام بدله الذي هو الإقرار ولهذا اتفق الفقهاء على أنه أصل في أحكام الدنيا لا يقتناها على الظاهر حتى لو أكره الحرب أو الذمى فأقر صريح إيمانه في حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكره المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة الكفر فتكلم به لم يصبر مرتدا في حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه أو ركنه انما هو تبدل الاعتقاده وزوائد الإيمان هي الأعمال لما ورد في الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيها لصفة السكالات بناء على أنها من تهتات الإيمان ومكملاته الزائدة عليه وأما الفروع فالأصل في الصلاة لأنها عبادا الدين ونالية الإيمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب والمحقق بالصوم من حيث أنه عبادة بدنية خالصة فيها تقويع النفس الأمانة لخدمة خالقها لاقصودة بالذات وزوائد ما مثل الاعتكاف المؤدى إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله) وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لأن جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط الثانية في أدائها ونحو ذلك ما هو من أمارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة يشترط لها كمال الأهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فإنه اعتبر جانب العبادة لكونه أرا رجح (قوله) ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت المؤنة في العشر والخراج باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتكمن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة بالذل والمسلم أهل للكرامات والعزم لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا أو قسما الأراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح إبقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن الخراج لما تردد بين العقوبة الغير الالاقفة بالمسلم والمؤنة الالاقفة به لم يصح إبطاله بالشك ولأن جهة المؤنة أرا رجح فيه لكونها باعتبار الأصل أعنى الأرض والمؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاء مؤنه لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر ينافي القرينة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامات الكفر مانع عنه مع إمكان الخراج كأن في الخراج ضربه أمانته والإسلام مانع عنه مع إمكان العشر وما بقاء كما اذا ملك ذمى أرضا عشرية فمقدّمه حتى على العشر لأنه من مؤن الأرض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القرينة تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف يضاعف العشر لأن الكفر منافق للقرينة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من إبطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروح في الجملة كصدقات بني تغلب وما يبرمه الذمى على العاشر لابقائه فيه تضعيف للقرينة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي

فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه أي لأن الخراج (لما تردد بين الأمرين) أي بين العقوبة والمؤنة (لا يبطّل بالشك على أن الوصف الأول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على البكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على السلم وعند أبي يوسف يضاعف لأن فيه) أي في العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فأما الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف) أي العشر (إذ هي) أي المضاعفة (أسهل من الإبطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي العاء ترجع الى قوله

والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا إلى التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل) وهو الخراج لأن التضعيف ثبت

باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعياهم لأن تلك الطائفة ( ١٥٣ ) كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم ( وحق قائم بنفسه ) أى لا يجب في ذمة أحد ( كنخس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير

والبالغ الخاطيء مقصر فلهما الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب ) أى لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه ( والشاهد إذا رجع ) أى شهد على موثرته بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه ( لأنه ) أى حرمان الارث ( جزاء المباشرة وحقوق دائمة بين العباد والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب ) كحافر البئر ( لأنها ) أى الكفارات ( جزاء الفعل والصبي ) أى لا تجب الكفارات على الصبي ( لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيها ) أى في السبب والصبي ( لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر ) أى لا تجب الكفارات على الكافر ( لوصف العبادة وهي ) أى العبادة ( فيها غلبة ) أى في

هو من خواص الكفارة وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجا لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر لإيجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرةهم وقربهم من الروم فلا يصار إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الخراج ( قوله وحق قائم بنفسه ) أى ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لملكته فالضاب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أنواعه للغنائم امتنانا واستبقي الخس حقاله لاحقا لزماننا إذاؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المختل إلى الغنائم وإلى آياتهم وأولادهم وخمس المعدن إلى الواجد عند الحاجة ( قوله وقاصرة كحرمان الميراث ) فإنه حق الله تعالى إذ لا تنفع فيه المقتول ثم انعقوبه للقتال لكونه نغرا ملحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزا للقتل إلى المباشرة الفعل نفسه بأن يصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل موثرته عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب عظمور ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئر أو غير ملكه فوقع فيها موثرته وهلك أو شهد على موثرته بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فإن السبب ليس بقتل حقيقة وإطلاق السبب على الخفر باعتبار أنه شرط في معنى السبب أى العلة فإن قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل موثرته خطأ فالجواب أن البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب إلا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لمعظم خطر الدم ( قوله لأنها ) أى الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والسبب واعترض عليه بأن ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لأنه منزه عن أن يلحقه خسران يحتاج إلى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قتل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاعل بفعله بضاده كالأستعداد الفاعل بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل أما في القتل فلأن ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر ( قوله وهي ) أى العبادة غالبة في الكفارات لأنها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فإن جبة العقوبة فيها غلبة متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أنهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار ليدل على كون جبة العقوبة غالبة لزم أن تكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدلل عليه بأن الظهار منكر من القول وزور فتكون جبة الجنابة غالبة فيلزم أن تكون في جزائها جبة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا أما الأول فلأن السلف قد صرحوا بأن جبة العبادة في كفارة الظهار غالبة وأما الثاني فلأن من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة أن يسقط بالشبهة ويتدخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ ولا تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهرها من أمر أو أمرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجلس متفرقة لزمه بكل أظهار كفارة وأما الثالث فلأن كون الظهار منكر القول وزور إنما يصلح جبة لكونه جناية على ما هو مقتضى إيجاب الكفارة على أنه كان في الأصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنابة فيصالح لإيجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضاً ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو ماسك بمعروف ونقص للقول الزور لأنه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها إلا أنه جواز إذا ما قبل العود لأنها إنما شرعت لإنهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديم ما على الفعل لتنتهي الحرمة بما يقع الفعل بصفة الحل

أى الفطار ( منكر من القول وزور ( ١٥٤ ) وكذا كفارة الفطر ) أى وصف العقوبة غالبية فيها ( لقوله عليه السلام

وذكر في الطريقة المعنية أنه لا استحالة في جعل المعصية سبباً للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وازدواج  
السبب خصوصاً إذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وإتمام الحال أن يجعل سبباً للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها مع  
حكمها الذي هو الثواب الموصول إلى الجنة تصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً  
للوصول إلى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيره أن داعية الجناية على الصوم  
لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق مافى سائر  
الجنايات فنصار الزجر فيها أصلاً والعبادة تبعاً فإن دعت نفسه إلى الإفطار طلباً للراحة فأنزل فيها يجب عليه  
من المشقة أن يزجر لما لعقوبة في باقي الكفارات بالعكس الأيرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ لأن كفارة  
الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعاقب الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين  
شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعاقب الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر  
فما يندب أو يجب تحصيله لا يلبق بالحكمة ( قوله وكذا كفارة الفطر ) يعنى أن العقوبة غالبية فيها لوجوه  
الأول قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف  
رحمه الله من كون العقوبة غالبية في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه  
أنه قيد الإفطار بصفة العمد الذي به تتكامل الجناية به فمهرت عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غاية  
المعقوبة به كاهو مقتضى كمال الجناية الثالثة الإجماع على أن الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بأن سبق الماء  
حلقه في المضمضة فلم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال  
العقوبة به الثالث أنه ليس في الإفطار عمد أشبه الإباحة بوجه وهذا يدل على أن جنايته كاملة حتى كان ينبغي  
أن تكون كفارة كفارة عقوبة بمحضة إلا أنه لا كان مناعاً لتسليم الحق إلى مستحقه لا إطلاقاً للحق الثابت إذ  
لا تصور الجناية بالإفطار بعد إتمام تحقق هذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة بمحضة  
ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متعارفة جداً ( قوله وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا ) بمعنى أنها وجبت  
أجره لا لفعال يوجبها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تأدى بالصوم والاعتاق والصدقة  
وهي قريب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده غير  
الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعنى أنها وجبت قصداً إلى العقوبة به والزجر بخلاف سائر الكفارات فإن  
العقوبة فيها تبع لإذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق ( قوله كقائمة الحدود ) فإن  
الحدود واجبة بطريق العقوبة يؤيدها الإمام عبادة لأنه ما مور بأقمتها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء  
عبادة وقربه ويكون أدائه عقوبة للسكف وزجر فلا يوجب في الشرع بل لا يتصور ( قوله فقسط ) هذه  
تفريعات على أن العقوبة غالبية في كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة أداء يخرج  
للتنظيم عن نظامه ولو لأن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير في قوله وهى عقوبة للعقوبات لكننا نجعله  
لكفارة الفطر فيحسن التنظيم ويستقيم المعنى الفرع الأول أن كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة  
إباحة فها هو محل الجناية كما إذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقربان خلافه بخلاف سائر  
الكفارات فإنه لا يحتفل بين محل ومحل وأما جامع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة بإباحة الإفطار  
كن قتل بسيفه أو شرب خمره الثاني أنها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما إذا رأى هلال رمضان وحده فشهد  
عند القاضي فرد شهادته لتفرده أو لقسمة فقام لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ثم أفطر في هذا  
اليوم ولو بالجامع يلزمه الكفارة لأن القضاء ههنا نافذ ظاهر أفورث شبهة حل الإفطار اذ لو كان نافذاً ظاهر  
وباطناً لا يورث حقيقة الحل وزعمه أن قضاء القاضي يرد شهادته خطأ لا يخرج عنه كونه شبهة كما إذا شهدوا

فعله ما على المظاهر  
ولاجتماعهم على أنها لا تجب  
على الخاطئ، ولأن الإفطار  
عمد ليس فيه شبهة الإباحة  
ثم ورد على هذا أن الإفطار  
عمد لما لم يكن فيه شبهة  
الإباحة ينبغى أن يكون  
كفارة الفطر عقوبة بمحضة  
فقدفع هذا الاشكال قال  
( لكن الصوم لما كان  
حقاً ليس مسلم إلى صاحبه  
مادام فيه لا يكون الإفطار  
ابطال حق ثابت بل هو منع  
عن تسليمه إلى المستحق  
فاوجبنا الزاجر بالوصفين )  
أى العبادة والعقوبة  
( وهى ) أى الكفارة  
( عقوبة وجوبا وعبادة  
أداء وقد وجدنا في الشرع  
ما بهذا شأنه ) أى ما يكون  
عقوبة وجوبا وعبادة أداء  
( كقائمة الحدود ولم نجد  
على العكس ) أى لم تجد في  
الشرع ما هو عقوبة أداء  
وعبادة وجوبا وإنما قال  
هذا جواباً لمن يقول لم  
يعكس ( حتى تسقط بالشبهة  
كالحدود ) تفريع على أن  
كفارة الفطر عقوبة  
( وبشبهة قضاء القاضي في  
المنفرد ) أى المنفردة بوجوب  
هلال رمضان إذا رد القاضي  
شهادته وقضى أن اليوم  
من شعبان فافطر بالواقع  
عامة لا يجب عليه الكفارة

عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ( فتسقط إذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا أصبح

صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فأكثر من أن يحصى وما اجتماعيه والأول غالب حد الفذص

وخلف ففي الإيمان أصله التصديق والافراق ثم صار الافراق خلفا في احكام الدنيا أى صار الافراق المجرى دائما مقام الأصل في احكام الدنيا (ثم صار أداء أحد أبوى الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية إذا وجد أدؤه) أى لما كان أدؤه أصلا وأداء الأبوين خلفا فإذا وجد الأصل وهو أداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بإيمانه أصالة لا يكفره بتبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن أداء أحدهما إذا عدما) أى إذا عدم الأبوان (وكذا الطهارة والتميم لكنه أى التميم) خلف مطلق عندنا بالنص أى إذا عجز عن استعمال الماء يكون التميم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز أداء الفرائض بتميم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضرورى) أى التميم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حتى لم يحزم أداء الفرائض بتميم واحد وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يحزم (في أن ابن نجس وطاهر

بالقصاص على رجل فقضى القاضى به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعى رحمه الله تعالى تجب الكفارة لأن هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعى وجب الغير لا يورث شبهة في حقه كما إذا شرب جماعة على ما تذهبون به البعض دون البعض الثالث أن المرأة إذا أفطرت عمدا حتى رزها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل إذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلا نهى الصوم من أول النهار وأما المرض فلا نهى بل يستحق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافى الصوم واستحقاقه فيكون شبهة الرابع أنه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وإن لم يبعثه إلا لفطر في ذلك اليوم لأن السفر الميسر في نفسه يورث شبهة وأما إذا أنشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لأنها يجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فإنه من قبل من له الحق (قوله وما اجتماعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد الغنم فإنه زاجر يعود نفعه إلى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف والغلبة للمعنى الأول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه إلا حد واحد لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بمغفو المقدوف ويتنصف بالرق ويقوض استيقاؤه إلى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فإنه تعالى في نفس العبد حق الاستعبد وللعبد حق الاستمتاع في شرعية القصاص بقاء للحقين وإخلا العالم عن الفساد لأن وجوده بطريق المائلة والمنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيقاؤه إلى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله أو ما أحد قاطع الطريق بخالص حق الله تعالى) قطعاً كان أو قتل لأن سببه عار بالله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء الجزاء المطلق بما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله تعالى إذا كان الحد قلا فيه حق الله تعالى من جهة أنه حديثه في الامام دون الولي ولا يسقط بالمغفو وحق العبد من جهة أن فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أى بعدم ما صار أداء أبوى الصغير خلفا عن أدائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن أداء أحدهما أى أحد الأبوين إذ لم يوجد أو إذ لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلاً إذا سبي صبي فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الأصل والأفان أسلم أحد أبويه فهو تبع له وإلا فإن أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات يرضى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كمن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لأن ابنه أثلاً يلزم للخلف فيكون الشيء خلفاً وأصلوا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء أصلاً ومن وجهه خلفاً ومن وجهه (قوله لكنه أى التميم خلف مطلق) يرتفع به الحد إلى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فمحقا في حكم حال العجز عن الماء إلى التيمم مطلقا عند اعادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك أنه إن جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الأصل أفادة الطهارة وإزالة الحد فكذلك حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلاً وإن جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكم الوضوء بإباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحد بظاهرة حصلت به لامع الحد فكذلك التيمم إذ لو كان خلفا في حق الإباحة مع الحد لكان له حكم برأسه هو الإباحة مع قيام الحد فلو يكن خلفا وعند الشافعى رحمه الله تعالى هو خلف ضرورى بمعنى أنه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحد كطهارة المستحاضة حتى لم يحزم تقديمه على الوقت ولا أداء فرضين بتميم واحدا مقابل الوقت فلان الضرورة قلن وتبين وأما بعد أداء

يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على أن التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم إذا ثبت العجز بالمعارض) أى بين النجس والطاهر ولا احتياج إلى الضرورة فإنه خلف مطلق لا ضرورى

ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكامله (فيجوز امامة التيمم للتوضي).  
 كامامة المسح للفاسل (وعند محمد (١٥٦) وزفر رحمهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لأن المتوضي صاحب

أصل والتيمم صاحب  
 خلف فلا يبقى صاحب  
 الأصل القوى صلاته  
 على صاحب الخلف  
 الضعيف كما لا يبيح المصلي  
 بركوع وسجود على الموى  
 (وشرط الخلفية إمكان  
 الأصل ليصير السبب منعقدا  
 له ثم عدمه بعارض كما في  
 مسألة مس السماء بخلاف  
 الغموس  
 • باب المحكوم عليه  
 ولا بد من أهليته للحكم  
 وهي لا تثبت إلا بالعقل  
 قالوا هو نور بضيء به طريق  
 يبتدأ به من حيث ينتهي  
 إليه درك الحواس فيبتدى  
 المطلوب للقلب أى نور  
 يحصل بإشراق العقل الذى  
 أخبر النبي عليه السلام أنه  
 من أوائل المخلوقات فكما  
 أن العين مدركة بالقوة  
 فإذا وجد النور الحسى  
 يخرج إدراكا إلى الفعل  
 فكذلك القلب أى النفس  
 الانسانية مع هذا النور  
 العقلى وقوله (طريق  
 يبتدأ به فابتداء درك  
 الحواس ارتسام المحسوس  
 في الحاسة الظاهرة ونهايته  
 ارتسامه في الحواس الباطنة  
 وحينئذ بداية تصرف  
 القلب فيه بواسطة العقل

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له إنا أن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس  
 وقد اشتبها عليه أنه يجب عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم إذا لم يجد ماء طاهرا يقيى بقدر على  
 استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لأن التراب طهور  
 مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالعارض الموجب للتساقط حتى كان إنا أن في حكم الدم وعلم  
 أن وجوب التحرى عند الشافعى رحمه الله تعالى إنما هو إذا لم يوجد ماء آخر طاهر يقيى وأما إذا وجد فالتحرى  
 جائز فلماذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحرى  
 في مسألة الانامين بحالة السفر أى حالة عدم القدرة على ماء طاهر يقيى ثم لا يخفى أن عدم صحة  
 التيمم قبل التحرى عند الشافعى رحمه الله تعالى مبنى على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان  
 خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحرى ولذا يجوز التيمم فجاء إذا تخير فغير هذه المسئلة  
 على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما يكون بقدر ما يتدفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي  
 وإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا لا يتصور فيه  
 نزاع (قوله ثم عندنا) أى بعد ما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف  
 فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ورحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه  
 تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا بوجوب العدول عن ظاهر النص  
 لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور  
 المسلم ولو إلى عرش حجج عالم بمجد الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تقتصر إلى الإصابة بكلام  
 اذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم يجز التيمم بالحجر المساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء  
 لأن معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار ألا يرى أن استثناء التيمم عن مسح الرأس والرجل  
 لا يوجب زيادته على الوضوء فعندما يجوز امامة التيمم للتوضي إذا لم يجد المتوضي ماء لأن شرط  
 الصلاة في حق كل منهما موجود بكامله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالفعل على المسح مع أن الخلف  
 بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها وأما إذا وجد المتوضي ماء فإن كان في زعمه أن شرط الصلاة لم  
 يوجد في حق الإمام وأن صلاته فاسدة فلا يصح اقتداءه به كما إذا اعتقد أن امامه غطى في جهة القبلة وقال  
 محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء  
 أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كإقتداء غير الموى بالموى وما ذكر أن زفر  
 مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الأسيباني في شرح المبسوط لأن المذکور في عامة الكتب أنه يجوز  
 اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وإن وجد المتوضي ماء (قوله وشرط الخلفية) أى لا بد من  
 ثبوت الخلف عن إمكان الأصل ليصير السبب منعقدا للأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذا لم يمتنع  
 البصير إلى الخلف مع وجود الأصل مثلا إرادة الصلاة تعقبت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق  
 الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وهذا كما إذا حلف بيمين السماء فإن اليمين قد تعقبت موجبة  
 للبر لا مكان مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة فتنتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا  
 حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فإنه لا يثبت الكفارة لعدم إمكان البر على ما سبق  
 تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكلف أى الذى تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف

بان يدرك الغائب أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده  
 على  
 لهذا الاتزان ثم علم الديهات على وجهه وعل إلى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضرها بحيث لا تغيب وهذا نهاية ويسمى العقل  
 المستفاد والمربة الثانية هي مناط التكليف اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أوردته مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كاذكر نافي المتن



وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتشثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم (١٥٧) أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير

متعلق بالبدن متعلق بالتدبير  
والتصرف وقد ادعوا أن  
أول شيء خلقه الله تعالى هذا  
الجوهر وقد قال عليه السلام  
أول ما خلق الله تعالى  
العقل فيمكن أن يراد بهذا  
التعريف هذا الجوهر  
الذي أخبر النبي عليه الصلاة  
والسلام أنه من أوائل  
المخلوقات فيكون المراد  
بالنور المنور كما سرفى قوله  
تعالى الله نور السموات  
والأرض وأيضاً فديطلق  
العقل على الأثر الفاعض  
من هذا الجوهر في الإنسان  
فيمكن أن يراد بهذا التعريف  
هذا المعنى وبما أنه أن النفس  
الانسانية مدركة بالقوة  
فاذا أشرق عليها الجوهر  
المذكور خرج إدراكها  
من القوة إلى الفعل بمنزلة  
الشمس إذا أشرقت خرج  
إدراك العين من القوة إلى  
الفعل فالمراد بالعقل هذا  
النور المعنوي الذي حصل  
بأشراق ذلك الجوهر وقد  
يطلق العقل على قوة للنفس  
بها تكسب العلوم وهي  
قابلية النفس لأشراق ذلك  
الجوهر ولها أربع مراتب  
كما ذكرت في المتن ويسمى  
الأول العقل الحيواني  
والثاني العقل بالملكة  
والثالث العقل بالفعل  
والرابع العقل المستفاد  
وأيضاً يطلق على بعض

على العقل إذ لا تكليف على الصي وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر  
المجرد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون جسداً ولا جسيماً ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى  
الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن متعلق بالتدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب لما يخرج  
النفس الفلسفية إلهياً إذ لا يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء أن العقل بهذا المعنى أول ما صدر  
عن الواجب سبحانه وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل وإنا قال ادعوا لأنهم  
استدلوا على ذلك بدلائل وأهمية مبنيّة على مقدمات فاسدة مثل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ونحو ذلك  
ومنها قوة للنفس الانسانية بما يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الأثر الفاعض عليها من العقل بالمعنى  
الأول ومنها مراتب قوى النفس على ماستبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضرورات وأنفس العلم  
بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وهما ملكة حاصلة  
بالتجارب يستنيطها المصالح والأغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين  
الأمور الحسنة والقييسة ومنها هيمنة عمودية للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه إلى غير ذلك من المعاني  
المتفاوتة والمفارقة فاحتج في هذا المقام إلى تفسير العقل فقال هو نور بضيء بطريق يبتدأ به من حيث ينتهي  
إليه ذلك الحواس فتبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك أنها قوة  
للنفس بها ينتقل من الضرورات إلى النظريات إلا أنه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل  
احتياج المصنف رحمه الله تعالى إلى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم أنه يحتمل أن يراد بالعقل بهذا ذلك الجوهر  
المجرد الذي هو أول المخلوقات على أن يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بهذا الاحتمال عن الصواب فانهم  
جعلوا العقل من صفات الراوى والمسكف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل أن يراد به الأثر الفاعض من هذا  
الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال  
نفوسنا بالإضافة إليه حال إحصارنا بالنسبة إلى الشمس فكأننا بأضائة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك  
بأضائة نوره ندرك المعقولات فقوله نور أى قوة شبيهة بالنور فى أنه يحصل الإدراك بضيء أى بصير ذات ضوء  
به أى بذلك النور طريق يبتدأ به أى بذلك الطريق والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب  
ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يتدنى القلب إليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصيلاً إلى المطلوب وقوله  
من حيث ينتهي إليه متعلق بابتداء الضمير في إليه عائد إلى حيث أى من محل ينتهى إليه إدراك الحواس  
فتبتدى أى يظهر المطلوب للقلب أى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أى  
التفاته إليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وإلهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الأفكار معدّات للنفس  
وقيضان المطلوب إناهاه بإلهام الله تعالى واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بأشراقه وإضاءة نوره  
ويكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل  
الفعال لا العقل الذى هو أول المخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح قوله وقد يطلق العقل على  
قوة للنفس بها تكسب العلوم إشارة إلى معنى آخر للعقل باعتبار حصول النفس مراتب الأربع فعلى ما سبق  
كان حاصل معناه حصول إشراق العقل إلى المطالب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى  
إلى طريق التوصل إلى المقاصد وأما على هذا فغناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير  
والفعل ومعنى القابلية التأثر والافتعال فكيف يفسر ما قلته من قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهية المعدّات  
والتصرفات فيها وقابلية من حيث أن حصول المطلوب إناهاه بإلهامه وبتوفيق الملك العلام فان قلت  
القوة التي بها تكسب النفس العلوم تشتمل مراتب الأربع فكيف تفسر بقابلية الإشراق التي هي المرتبة  
الأولى أعني العقل الحيواني قلت المراد قابلية الإشراق إلى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية  
العلوم فقليل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون لدرك الحواس

المطلوب وهذا يتناول المراتب الأربع فان قلت كيف جعل المراتب الأربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أى التي يمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس أن يدرك الغائب من الشاهد أى يستدل من الآثار والوازم على المؤثرات والملازمات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على أنه صانعاً قديماً غنياً عاصماً برباعته القامص وأن يتزعم الكليات من الجزئيات أن يتزعم من الاحساس بحرارة هذه النار أن كل نار حارة وكذا في جانب الصورات مثلاً يتزعم من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المشخصة والواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الأربع فهو أن للنفس الإنسانية قوتين أحدهما مبدأ الإدراك وهي باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملتها تأثراً اختيارياً وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك أن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلاً هيوالاً نائياً تشبهها بالهيوال الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم إذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلاً بالمسكول لحصول مملكة الانتقال لاستعداد الأئى لتعلم الكتابة ثم إذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلاً بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلاً مستفاداً للاستفادة بهذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبارة المحققين أن العقل المستفاد هو حضور البقيينات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد أن العقل الهيوال لا يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالمسكول بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيوال لا في استعداد النفس للاتزاع يمد حصول المحسوسات والعقل بالمسكول على البدييات على وجه يوصل إلى النظريات أى مرتبة لتأدى إلى المحبولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبعة فإتباعاً بما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والأفالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لأنه إنما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الأول أو كمالها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الأحوال ولا شك أن للنفس في كل حال من تلك الأحوال قوة لم تكن قبل فطلق على نفس القوى أيضاً ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلاً أو منفعلاً وجعلوا المرتبة الثانية وهي أن تدرك البدييات مرتبة على وجه توصل إلى النظريات مناط التكليف إذ بما يرتفع الإنسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز أدراك المحسوسات (قوله فاعلم أن بداية أدراك الحواس) معنى لما ذكر في تعريف العقل لدراك الحواس نهاية لزوم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق أدراك العقل بداية لزوم أن يكون له نهاية لأن إدراكاً كاتماً مورداً متقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلّقاً يتبدأ والضمير في إليه عائد إلى حيث أى طريق يتبدأ به من المقام الذي ينتهي إليه إدراك الحواس لزوم أن يكون نهاية أدراك الحواس بداية أدراك العقل فذكر أن بداية أدراك الحواس هو ارتسام المحسوسات في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللبس أعني قوة سارية في البدن كلهما يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثثة في العصب المغروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الشمس بداية ونهاية وكذا  
للدراك العقلي بداية  
ونهاية فنهاية أدراك الحواس  
هي بداية الإدراك العقلي  
فاعلم أن بداية أدراك الحواس  
ارتسام المحسوسات في  
إحدى الحواس الخمس  
ونهاية ارتسامها في الحواس  
الباطنة والمشهور أن  
الحواس الباطنة خمس  
الحس المشترك في مقدم  
الدماغ وهو الذي يرسم  
فيه صور المحسوسات ثم  
الخيال وهو خزانة الحس  
المشترك ثم الوهم في مؤخر  
الدماغ يرسم فيه المعاني  
الجزئية ثم بعده الحافظة  
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة  
في وسط الدماغ تأخذ  
المدرّكات من الطرفين  
وتصرف فيها وتركب  
بينها تركيباً وتسمى بخليّة  
أيضا فهذا نهاية أدراك  
الحواس

فأذا تم هذا انتزع النفس  
الإنسانية من المفكرة علوما  
فهذا بداية تصرف النفس  
بواسطة اشراق العقل وله  
أربع مراتب كما ذكرنا  
والعلم عند الله تعالى (ثم  
معلومات النفس أمان لا  
يتعلق بها العمل كعرفة  
الصانع تعالى وتسمى علوما  
نظرية وأمان يتعلق وتسمى  
عملية فإذا اكتسبت  
العملية حركت البدن إلى  
ما هو خير وعما هو شر  
فيستدل بهذا على وجود  
تلك القوة وعدمها) أى  
يستدل بهذا التحريك  
على وجود تلك القوة وهى  
قابلة النفس لاشراق ذلك  
الجوهر وإنما يستدل لأن  
النفس لا محالة أمرة للبدن  
بحركة إلى ما هو خير عندها  
وعما هو شر عندها والجوهر  
المذكور دائم الاشراق  
فإذا حركته إلى الخير وعن  
الشر علم معرفتها بالخير  
والشر وهى لا تحصل الا  
بالقابلية المذكورة وإذا لم  
تحركه إلى الخير وعن الشر  
علم عدم معرفتها بالخير والشر  
لذلك كانت عارفة لحركته ثم  
عدم معرفتها لعدم قابليتها  
لذلك كانت قابلة وقد قلنا ان  
ذلك الجوهر دائم الاشراق  
لكانت عارفة فعمل أن وجود  
العقل وعدمه

وهو قوة مرتبة في زائد مقدم الدماغ الشبهتين يلمح إلى الذى يدرك بها الروائح والمع وهو قوة مرتبة  
في العصب المفرش على سطح باطن الصياخ يدرك بها الأصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين  
المجوفين اللذين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأصوات ولا يخفى أن  
المرسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فإن المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس  
بمرسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلومته  
حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها  
أيضا خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحس مجتمع فيها  
صور جميع المحسوسات فيدركها أو الخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم مجتمع فيها مثل المحسوسات  
وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة في آخر التجويف الأوسط  
من الدماغ لافى مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى به يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعنى التى  
لم يتأدل لها من طرق الحواس وإن كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصدقة عمرو والحافطة وهى  
قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التى أدركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة  
الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الأوسط من الدماغ بها يقع  
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له  
رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى  
نظام تريد فإن استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وإن استعملتها بواسطة القوة  
العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من  
علماء التشريع واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام  
المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانها ترسم  
أولا صورة المحسوس ثم تحزن ثم ترسم منه المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم  
بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فإذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعانى وأخذ  
للمفكرة قايما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معانى كلية لأنها لا تصرف  
والتمسك في الأشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الإنسانية مثلا وصورة الصداقة  
الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما مناسبة ما بين كل كلى  
وجزئيا فهو هذا هو تمام الترتيب في أن نهاية درك الحواس هو بداية إدراك العقل على ما شر به التعريف  
المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور  
ليس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من شارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا الطويل وأن عود الضمير  
إلى حيث هو لازم الطريقة عالم بمعنى العربية بل المراد أن العقل نور يضيء به الطريق الذى يتدأ به في  
الإدراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق  
إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من الملاحظات فان طريق إدراك المحسوسات بما يسلكه العقلاء  
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد  
سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدمن قوة بها  
يمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في إدراك  
المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب  
للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الإشارة إلى طريق معرفة

يعرفان بالأفعال ( ثم لما كان العقل متفاوتا في أفراد الناس ) وذلك التفاوت إنما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ ( ١٦٠ ) الفطرة وتقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلق

( متدرجا من النقصان الى الكمال ) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بأنوارها واستفادتها معانم آثارها فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية ( والاطلاع على حصول ما ذكرنا أنه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسدية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر بالخلاف في إيجابه الحسن والقبح فتعذر المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل ) هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر ( فالصبي العاقل وشايق الجبل مكلفان بالإيمان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا إيمانا يعدان عند المعتزلة وعند الأشعرى يعذران فلم يعتبر كفرا وشايق الجبل فيضمن قائله ولا إيمان الصبي والمذهب عندنا

حصول ذلك التورق في الإنسان وذلك أن الموجود اذا لم يكن باختيار نأثر في وجوده يسعى العلم به نظريا وإلا فعليا ليعني أنه عمل بل بمعنى أنه علم بأشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث أنهم ماخير وشرور بالعكس أما الاول فلأن الشرور مستلذات البدن وملامات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للموى فلا يتصور الميل عن الملاثم الى المناظر إلا بعد معرفة أن الاول شر والثاني خير وما الثاني فلأن الخير والكمال محبوب بالذات والنفس ماثلة الى الكالات مهبة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشرور عرفتها من حيث أنهم ماخير وشر حركت البدن نحو الخير لئلا تحال في ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لأن ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضئ من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور بين القابلية المسببة للعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود المزموع على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم المزموع ( قوله ثم لما كان ) يعني أن العقل متفاوت في أفراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبأول احد الحقيقة في أشبه كانت النفس الفاضلة عليها كل وإلى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وإن كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا إخفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفاضل عليه من ذلك الجوهر المسعى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاء وايه الإشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلأن النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتشكيل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتشكيل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاعة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازيداد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي للسفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسدية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالأخذ والاعطاء واستيفاء لذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات ( قوله وقد سبق في باب الامر ) اعلم أن المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجانبيين ويظهر صحة المطوب ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بذكر كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول شوال ولا نزاع للاشعرية في أن الشرع يحتاج الى العقل وأن العقل مدخل في معرفة الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل إما عقل صرفه وإما مركب من عقلي وسمعي ويتمتع كونه سمعيا صرا فالان صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل وإنما النزاع في

التوسط بينهما اذ لا يمكن إبطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه ) أى الشرع مبنى على العقل لانه مبنى ان على معرفة الله تعالى والعلم بوحديته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

فعلما للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضاء بالوهمية والعقلية فينطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات المقلام بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين أحدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر (١٦١) وفي مسئلة الحسن والقبح وثانيهما

معارضة الوم العقل  
في بعض الأمور  
العقلية وتطرق الخطأ فيها  
(فهو وحده غير كاف)  
أي العقل وحده غير كاف  
فما يحتاج الانسان إلى  
معرفة بناء على ما ذكرنا  
من الأمرين بل لا بد من  
انضمام شيء آخر اما ارشاد  
أو تنبيه ليتوجه العقل إلى  
الاستدلال أو إدراك زمان  
يحصل له التجربة فيه  
فتنبه على الاستدلال  
فهذا اخترنا التوسط في  
المسائل المثيرة المذكورة  
في المتن وهي قوله (فالصبي  
العاقل لا يكلف بالإيمان)  
لعدم استيفاء مدة جعلها  
الله تعالى علما لحصول  
التجارب وكال العقل  
(ولكن يصح منه) اعتبارا  
لأصل العقل ورعاية للتوسط  
بجعلنا مجرد العقل كافيا  
للصحة وشرطنا الانضمام  
المذكور للوجوب (والمراهقة  
ان غفلت عن الاعتقادين  
لاثنين من زوجها خلافا  
للمعتزلة وان كفرت تبين)  
فانها ان لم تدرك المدة  
المذكورة لم يجعل مجرد  
عقلها كافيا في التوجه إلى

أن العاقل إذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده وإما لعدم وصوله اليه قبل يجب عليه بعض  
الافعال ويجرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فتعد المعتزلة نعم بناء على مسئلة  
الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البتة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعاً  
للدور) يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبمئة الانبياء بدلالة المعجزات فلو  
توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور (قوله) وثانيهما معارضة الوم العقل) فان قيل الوم  
لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما ما يجب بأن مدرك الكل  
هو النفس لكنهما تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة: انجذاب النفس إلى  
آلة الوم دون العقل فبما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن الفها بالحس والوم ومدركتهما أكثر  
(قوله فهو) أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما  
ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد أن العقل لا يستقل في إدراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو  
رأى الاسماعيلية في إثبات الحاجة إلى المعلم (قوله) فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان) وهو الصحيح ذهب  
كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكال العقل  
والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذروا في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك  
أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب  
بذاته كما أن العبد موجد لأعماله كذا في الكفاية (قوله وإن كفرت) أي المراهقة تبين عن الزوج لأنها  
إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمسك من الاستدلال إذا لم تعرف ذلك حقيقة اما إذا تحقق  
التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل إذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دارمه وجودا وعدما  
ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي أن تعذر المراهقة التي كفرت كالسافر سفرا علم أنه لامشقة فيه أصلا فانه  
تبقى الرخصة بما لها قناذ في الفروع وأما في الأصول لا سبغ إلى الإيمان فيجب إذا وجد السبب الحقيقي  
أردليله لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل الصبي العاقل البالغ الشاقي في الجبل إذا لم تبلغه الدعوة  
فانه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف وإنما ناولا كفرا ولم يعتد به لم يكن من أهل التارو لو آمن  
صح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل التارو للدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمسك من الاستدلال  
وأما إذا لم يعتد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمسك فليس بمعذور ولا لا فعذور وليس في تقدير  
الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يذبحه وإلا فلا وهذا مراد أبي حنيفة  
رحمه الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد في الجبل يخافه لما يرى في الآفاق والافس وأما في الشرائع فيعتبر  
إلى قيام الحججة فان قيل الشاقي لما يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب أن  
المصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها فقتل لم يضمن قاتله  
وكذا الصبي والمجنون إذا قتلا في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعدما ثبت أنه لا بد في المحكوم  
عليه من أهلية للحكم وإنها لا تثبت إلا بالعقل فان الاهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحية  
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الأداء أي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه

(٢١ - توضيح ٢)

الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة افادتها التوجه لجعلنا  
بمجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاقي) أي لا يكلف (قبل مضى زمان يحصل فيه  
التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاقي ولو قبل مدة التجربة فانه لم يتوجب عصمة بدون دار الاسلام (فصل) ثم الاهلية  
ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء أما الأولى فتبناه على الزمة وهي الفقه المهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا له وعليه

يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لامعنى ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يبرهن عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك أن الذمة في اللغة العهد فإذا خلق الله تعالى الإنسان محل أماته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه ثبت له حقوق العصمة والحربة والمالكية كالإزاحة عن الكفار وأعطيتهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم على ما ذهب إليه جمع من المفسرين أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوعدون إلى يوم القيامة في أدنى مدة كوت السكل بالنفخ في الصور وحياء السكل بالنفخة الثانية فنصروهم واستنطقهم وأخذ منهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسا ناك الحائلة ابتلاء لثمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات أن الإنسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه تكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الإنسان أهلا لما له وعليه واعترض بأن هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور في سابق وان الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل إنما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فامعنى قولهم ووجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا بعمله بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال ووجب في العهد المروءة أن يكون كذا وكذا أو أما على ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها عهد وعهد فمعناه أن وجب على نفسه باعتبار كونها بخلاف ذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذا أخذ ربك من بني آدم) ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان ألزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعاره في العنق على افتراء كما يقال جعله القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وإنما المراد مجرد الإلزام والالتزام وتحقيق ذلك إلى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الإنسان فالمراد بالأمانة الطاعة والواجبة الأداء والمعنى أنها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا بين أن يحملنها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوه لا لجرمها فاذا الراعي طماو القائم بحقها بخير الدارين أنه كان ظلوما حيت لم يف بها ولم يراع حقوقها جبو لا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الأغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهمها وقال طماو فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعني ونار لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقنا لا نحمل فريضة ولا نبني ثوبا ولا عاقبا ولا ماخلق آدم عرض عليه مثل ذلك حمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جبو لا بوخامة عاقبته وقيل الأمانة العقل والتكليف وعرضها عليهم اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهم وبأنهم من عدم اللياقة والاستعداد وحمل الإنسان قابلية واستعداده وكونه ظلوما جبو لا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن أن يكون علة الحمل عليه فان من قوائد العقل أن يكون مهيمنها على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى وإذا أخذ ربك ( من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحداية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي (وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطائر

فان مرسانحا يقيمون به وإن مر بارحا يتشاءمون به فاستعبر الظائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد فانها وسيلة لهم إلى الخير والشر فالعنى الزمانه ما مضى لمن خير أو شر وأزمانه عملهم في الزمانه القلادة أو الغل المعنى أى لا ينفك عنه أبدا فدلّت الآية على لزوم العمل للانسان فحل ذلك اللزوم وهو الذمة فقول به عنقه استعار المعنى لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل المعنى (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان (١٦٣) حمل أعباء التكليف أى وجوبها

عليه فيثبت هذه الآيات  
الثلاثان للإنسان وصفا  
هو به يصير أهلا عليه  
وقدفسر الذمة بوصف يصير  
هو به أهلا لله وما عليه  
ولادليل في هذه الآيات على  
وصف يصير به أهلا لله  
ولكن المقصود هنا إثبات  
أهلية الجواب عليه فيكون  
هذا كافيا في إثبات المقصود  
وأما الدلائل الدالة على  
الوصف الذي يصير به أهلا  
لله فكثير منها قوله تعالى وما  
من دابة في الأرض إلا على  
الله رزقها وقوله تعالى خلق  
لكم مافي الأرض جميعا  
ونحوها (فليل الولادته  
ذمة من وجه يصلح ليجب  
له الحق لا ليجب عليه فإذا  
ولد تصير ذمة مطلقة لكن  
الجواب غير مقصود  
بنفسه بل المقصود حكمه  
وهو الاداء فكل ما يمكن  
أداؤه يجب وما لا يمكن فلا  
حقوق العباد ما كل  
منها غرما وعرضا يجب  
أى على الصبي وهذا فهم  
من قوله فإذا ولد (لأن  
المقصود هو المال وأداؤه  
يحمل النباة وكذا ما

التعدى ومجازرة الحدود العظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سوروتها فظهر أنه لا دليل في هذه الآيات  
 على أن للأنسان وصفا به يصير أهلا لما عليه وليست شعري أى دلالة للفق على ذلك وأى حاجة إلى اعتبار  
 الاستمارة في كل فرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على أن الإنسان  
 يلزمه ويحسب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير أهلا لذلك الملم يكن حاجة إلى هذه التكليف بل دلالة قوله  
 تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيوصف صفا هو  
 الذمة لجواز أن يكون ذلك لذات الإنسان على أن استحقاق الرزق غير مختص بالإنسان فيلزم ثبوت الذمة  
 لكل دابة **(قوله فان مرناحا)** السامخ ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسر إلى ميامنك والبارح بالعكس  
 والعرب تطهير للبارح وتبادل بالسامخ لأنه لا يملكك أن ترميه حتى ينحرف فهذا الاعتبار استهير الطائر لما  
 هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش  
 الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامخ حيث جعل الطائر استمارة  
 لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالعنى الزمان ما مضى له من خير وشر  
 لجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والأمر وأول القدر هو  
 التقدير والتفصيل بالإظهار والإيجاد ثانيا وفى كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات  
 فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة بحملة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة  
 فى الأعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم  
 وقريب منه ما يقال أن القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الإرادة وقد يقال أن الله تعالى إذا أراد شيئا قال له كن  
 فيكون فهناك شيان الإرادة والقول فالإرادة قضاء والقول قدر **(قوله فليل الولادة)** يعنى أن الجنين قبل  
 الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينتقل با تنقلاها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد  
 بالحياة والتهوي للانفصال فيكون له ذمة من وجهة حتى يصل لوجوب الحقوق كالأرث والوصية والنسب  
 لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الأم فيصير ذمة مطلقة  
 لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب  
 على البالغ إلا أنه لما لم يكن أهلا للاداء لضعف بنينه والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما  
 يمكن أدائه عنه فلذلك احتج إلى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عليه عملا لا يجب وهو ظاهر من الكتاب  
**(قوله كنفقة القرب)** فانها صلة تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لا محتاج إليه أثار به بمنزلة  
 النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوج فانها تشبه الأعراض من جهة أنها وجبت جزاء لاحتباس الواجب  
 عليها عند الرجل وإنما جعلت صلة لأعراض بعض الأهم لتجب بعقد المعاضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر  
 فى الأعراض فلكونها صلة تسقط بمعنى المدبة إذا لم يوجد الالتزام كنفقة الأقارب ولشبهها بالأعراض تصير  
 دينيا بالالتزام **(قوله وإن كان عاقلا)** أى الصبي لا يتحمل الديون وإن كان ذاعقل وتميز لأن الديون كانت  
 صلة لأنها تشبه جزء التخصير فى حفظ القائل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم

كان صلة تشبه المون أو الأعراس كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المون (والزوجة) نظير الصلة التي تشبه الأعراس (لاصلة تشبه الاجزية) أى لا يجب فلا يتحمل العقل أى لا يتحمل الصى الدية (وإن كان عاقلاً) في هذا الكلام إيهام (لأنه يشبه أن يكون جزءاً أنه لم يحفظه عما فعل (والعقوبة) أى لا يجب على الصى العقوبة (كالتفصيص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ماس) في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل في حق الصى لأنه لا يوصف بالتصير (وأما حقوق الله تعالى

فالعبادات لتجب عليه أما البدنية فظاهرة) لأن الصبايب المعجز (وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصار  
كالبدنية (ولا العقوبات كالحودود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترار) (و  
أى اكتفاء) بالأهلية الفاصرة وما كان (١٦٤) مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الأصل المذكور (وهو أن ما

يمكن أدؤه يجب وما لا فلا  
(قلنا) ويجب أداء الصلاة  
على الحائض والحیض ينافيها  
لظهور ذلك في حق القضاء  
وفي قضائها حرج فيسقط  
أصل الوجوب بخلاف  
الصوم إذ ليس في القضاء  
حرج والأداء محتمل أى  
يحتمل أن يكون أداء الصوم  
من الحائض واجبا (لأن  
الحديث لا ينافي الصوم  
وعدم جوازها منها) أى  
عدم جواز الصوم من  
الحائض (خلاف القياس  
فينقل إلى الحائض) أى  
ينقل الوجوب إلى الحائض  
وهو القضاء (والجنون  
الممتد بوجوب الحرج في  
الصلاة والصوم وكذا الإغماء  
الممتد في الصلاة دون  
الصوم لأنه) أى الإغماء  
(يندر مستوعبا شهر  
رمضان وأما الثانية) أى  
أهلية الأداء (فقاصرة  
وكاملة وكل تثبت بقدره  
كذلك) أى أهلية الأداء  
القاصرة تثبت بقدره  
قاصرة وأهلية الأداء  
الكاملة تثبت بقدره كاملة  
(والقدرة الفاصرة تثبت  
بالعقل القاصر وهو عقل

الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فثبتت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى  
كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلاة إذ بلغوا سبعا وارضوهم إذا بلغوا عشرة (ولما  
الضرب للتأديب) جواب إشكال وهو أن يقال كيف يضرب والعقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب  
والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للتأديب ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بجبره)



أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أداؤه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال وهو أن لزوم أداؤه الإسلام لما كان موضوعاً عن الصبي لكونه ضرراً يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرراً فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه (وأما ههنا من ثمرات الإيمان وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنها يشتان تبعاً ولم بعد اضراً) حتى لو كانا ضرراً يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيها هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً لأن الجهل لا يعدل انقضاء رده فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها ثبتت ضمناً) أى لأن أحكام الدنيا ثبتت بالكفر ضمناً (١٦٥) والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ولما

النوم والإغما والإكراه وأما نفس الأداة وصحة نفع محض لا ضرر فيه فإن قيل نفس الأداة أيضاً تحتل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة فالجواب أنا لا نسلم أنهما مضافان إلى إسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فبما من ثمرات إسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمناً لا من أحكامه الأصلية الموضوع عنها لظهور أن الإيمان إنما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء إنما تعرف من حكمه الأصلي الذى وضع حوله لا بما يلزمه من حيث أنه من ثمراته وهذا كأن الصبي لو ورث قربه أو هب منه قربة فقبله يعتق عليه مع أنه ضرر محض لأن الحكم الأصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة (قوله ألا ترى أنها) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية بئتان فيما إذا ثبت إيمان الصبي تبعاً بأرسل أحد الأبوين ولم بعد اضراً يمنع صحة ثبوت الإيمان لكونهما من الثرات والوارثين لا من المقاصد والأحكام الأصلية للإيمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضاً كاعتباره بالإيمان إذ لو نفي عنه الكفر وجعل مؤمناً لصار الجاهل بالله تعالى علماً به لأن الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماً في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فيصع ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقاً لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك عالم يرد به شرع ولا حكم به عقل كذا في حق أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسئلة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لأنه نفي حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محظور لا يحتمل المشروعية محال ولا يسقط بعذر أو غملاً بمقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالأمة وإنما بمقتل بعد البلوغ لأن اختلاف العلماء في صحة إسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط النفل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبي والعهد بتصرفاتها بطريق الوكالة عهدة لأن ما فيه احتمال الضرر لا يملك الصبي إلا أن يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرة) لأن ولاية الولي نظرية وليس من النظر إثبات الولاية فيها هو ضرر محض وقال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الحكم حتى يملك إيقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسدت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا إذا ارتد الزوج وحده (قوله إلا القرض) أى الاقراض إذا استقرض مال الصبي يجوز للأب دون القاضي وأما الاقراض فأنما

عدم الوجوب لكن في العهد يشترط السلامة حتى أن تلف فيه يضمن أى إن تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لأن الغصب لا يتحقق في الحر وإذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع إلى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيراً أى لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفهما وكيدن بلا عهدة وإن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الأدبية وتوسل إلى إدراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وإبلوا بنيكم وما كان ضرراً محضاً) عطف على قوله فإكان نعماً (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وإن أذن وليه ولا مباشرة) أى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي (إلا القرض لأماضي) وإنما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من أولياءه لأن القاضي أقدر على استيفائه (فإن عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حالية أى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال أن العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها

(وما كان مترددا بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فإن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري تقع ومن حيث أنه يخرج البذل عن ملكه ضرر (يصح شرط رأى الولي لأنه) أي الصبي (أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأى الولي وبحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأى الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته) أو توسيع طريق حصول المقصود ثم (هذا) أي تصرف الصبي برأى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عندنا) حنفية رحمه الله تعالى بطريق أن احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولي فصيبر كالبالغ حتى يصح بيعه فاحش (١٦٦) من الأجانب ولا يملك الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع

غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) أنه يصير كالبالغ (وفي رواية لا لأنه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كمال العقل فنثبت شبهة النيابة) أي شبهة أنه نائب الولي إذا كان كذلك صار كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (بصير برأيه) أي برأى الولي (كمباشرة) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الأجانب (وأما

يجوز للقاضي لأن الأراض قطع الملك عن العين يبدله في ذمة من هو غير ملي في الغالب فينصبه التبع فلا يملك الولي وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويرضه مال اليتيم ويكون البذل مالا ون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي أقدر على استيفاء وفي رواية يجوز للاب أيضا (قوله) وما كان مترددا بينهما) أي احتملا للنفع والضرر كالبيع ويعتمد الربح والخسران وكذا الشراء والإجارة والتكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البذل عن الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال فلو قد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي (قوله) لأنه أي الصبي أهل لحكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر إذا باشر الولي بنفسه وذلك أنه يملك الثمن إذا باع الولي ماله ويملك العين إذا اشترى أهله ويملك الأجرة إذا أجر عينه (قوله) أو توسيع طريق حصول المقصود) حيث ثبت بمباشرة الولي وبمباشرة الصبي (قوله) وعندهما) أي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى إنما هو بطريق أنه لا يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كان الصبي آفة تقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وبعبارة فقر الإسلام رحمه الله تعالى أن رأى الولي شرط للرجوع أو عموم رأيه بخصوصه فيجعل كأن الولي باشره بنفسه يعني أن رأى الولي شرط لرجوع التصرف أما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما إذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه إلى أن تصرف الغير وفيما إذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز به فيجعل عموم رأيه بأن عمل بيد الغير كخصوصه بأن يعمل يسد نفسه فيصير كأن الولي باشر بنفسه (قوله) وأما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية تنفع محض لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بأن ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما أن الوصية ما يتردد بين النفع والضرر لا سيما إذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر أبطال الإرث الذي هو نفع للورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لأن غاية بيان الضرر في الوصية ويلزم منه محبتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب أن لا ناسلم أنها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته إنما وقع بانفاق الحال وهو أنه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قيمته لم يجوز وكالو طلق امرأته المعسر الشوهاء ليتزوج أختها الموسرة الحسنة ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثاني بأن يقال مراده أن ضررها أكثر لأن نقل الملك إلى الأقراب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولأن ترك الورثة أغنياء خیر من تركهم فقراء بالنص وترك الأقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من بشعر قوله إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق

وصيته) أي وصية الصبي (فباطلة لأن الإرث شرع نفعا للورث) (قال عليه الصلاة والسلام لأن تدع ورثك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عائلة يتكففون الناس أي يمدون أكفهم سائلين) وما ذكر الوصية لأنها تراد أشكالها وان الوصية تنفع لأنها سبب إثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصي به مادام حيان من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) جواب أشكالها وهو أن الوصية لما كانت ضررا لم تكن أبطالا للارث فينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

وفي كونه ضرا محضا نظر ( قوله فصل ) لما ذكر الأهلية بنوعها شرعا فيما يعترض عليها فينبغي أن يعلم  
أحدهما أو يوجب تغييرا في بعض أحكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على أنه جعل اسمها بمنزلة كاتب  
وكاهل من عرض له كذا أي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الدائمة كيقال  
البياض من عوارض الثلج ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العلم لم يصح في الصغر الأعلى سبيل  
التغليب ثم العوارض نوعان مساوية وإن لم يكن للعبد فيها اختيارا أو اكتسابا ومكتسبة إن كان له فيها دخل  
بأكتسابها أو ترك لإزالتها والسجاية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا فقد تمت وهي أحد عشر الجنون والصغر  
والعمه والسنين والنوم والاعمال والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة  
المميزة بين الأمور الحسنة والفسدة التي بحيث يفرضه أو يفرغ من غير ما يصلح سببا ( قوله لما فاته ) أي لما فاته  
عليه دماغه في أصل الخلقة وأما الخرج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أوراقه وأما الاستيلاء  
الجنون القدرة التي بها يتمكن من إنشاء العبادات على النجس الذي اعتبره الشرع وباتفاق القدرة تنفي الأهلية  
فينبغي وجوب الأداء فيتنفى نفس الوجوب ( قوله لكنهم ) قالوا الجنون إما ممتد أو غير ممتد وكل منهما إما  
أصلي بأن يبلغ مجزئا أو طاريا بعد البلوغ الممتد طلقا مسقط للعبادات وغير الممتد أن كان طارئا فليس  
بمسقط استحسانا لجوهر الأول اللاحق بالنوم والاعمال بجماع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع  
عدم الخرج في إيجاب القضاء الثاني أنه لا ينافي أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل أنه يرث ويملك والأثر  
والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة إلا أنه إذا انتفى الأداء تحققتا وتدرأ لزوم الخرج في القضاء  
ينعدم الوجوب الثالث أن الجنون أهل للثواب لأنه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من  
أحكام الوجوب فيكون أهلا للوجوب في الجلة ولا خرج في إيجاب القضاء فيكون الأداء ثابتا بتقدير  
بتره في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا إذا كان الجنون الغير الممتد طارئا وأما إذا كان أصليا فنقد  
أبي يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للإسقاط على الإصالة أو الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس  
بمسقط بناء للإسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية  
بين الأصل والطارى أمران أحدهما أن الأصل في الجنون الحدوث والطران إذا السلامة عن الآفات هي  
الأصل في الجلية فيكون إصالة الجنون أمر عارضا فيلحق بالأصل وهو الجنون الطارى وثانيهما أن زوال  
الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لمر عارض على أصل الخلقة لانقصان جبل عليه دماغه فكان  
مثل الطارى وجه التفرقة أيضا أمران أحدهما أن الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا  
عند عدم الامتداد الخافيا سائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجزئا فزال فإن حكمه حكم الصغر فلا يوجب  
قضاء ماضى وثانيهما أن الأصل يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول التكامل فيكون أمرا أصليا لا يقبل  
اللاحق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للحوادث فيلحق بالعدم ( قوله ثم الامتداد في الصلاة )  
يعنى أن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حده من فقدروه بالأدنى وهو أن يستوعب الجنون  
وظيفة الوقت وهو اليوم والليالي في الصلاة لأنه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو أفاق  
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح أنه لا يجب لإدليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاق فيه سواء ثم  
اشترطوا في الصلاة التكرار لئلا كذا الكثرة فيتحقق الخرج إلا أن محمدا اعتبر نفس الواجب أعنى جنس  
الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بأن تصير الصلوات ستاوها اعتبرها نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر  
أعنى الوقت مقام الحكم تيسير على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل  
الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستاوعندهما

الافعال والأفعال على نهج العقل الاندرا ( وهو في القياس مسقط لكل العبادات لما فاته القدرة ولهذا عصى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عنه بحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنا أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الخرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبي يوسف رحمه الله تعالى هذا إشارة إلى أنه لا يسقط الوجوب إذا لم يمتد الجنون ( إذا اعترض بعد البلوغ أما إذا بلغ مجزئا فالعدم مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ( ثم الامتداد في الصلاة بأن يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلاة قصيرة الصلاة ستاوفي الصوم بأن يستمرق شهر رمضان وبإزكاة بأن يستغرق الحول عند محمد رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى أكثره ( كذا ) أي الجنون في أكثر الحول كاف لسهولة الزكاة ( وأما ما يمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

وذلك لا يكون حجرا) وانما قال هذا جوابا بالسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظري في الحجر عن الاسلام لانه تقع محض فلا يصح الحجر عنه فأجاب عنه بأن عدم صحته ليس بطريق الحجر (ويصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (وإذا أسلمت امرأ تعرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لا يوجبها وما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الانعزال في الأموال المأقنات في الصبي في أول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب (ولا بينا أنه أهل لكن هذا العارض من أسباب الحجر (١٦٨) وانما هو عن الأقوال فنفس عباراته، ومنها الصغر) انما جعل الصغر من

العوارض مع أنه حالة أصلية للانسان في مبدأ الفطرة لأن الصغر ليس لازما للماهية الانسان اذا ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فتعني بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولأن الله تعالى خلق الانسان لمحل اعياء التكليف ولمعرفة الله تعالى فالأصل أن يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الأمور فتكون من العوارض (فقبل أن يعقل كالجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يمتثل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الإيمان حتى

لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يرد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لأن من شرط المصير الى التكرار أن لا يزيد على الأصل ووظيفة الصوم لا تدخل الابعضى أحد عشر شهرا فيصير التبع أضعاف الأصل ولا يلزمنا زيادة المراتب في غسل أعضاء الوضوء تأكيد الفرض لأن السنة وان كثرت لا تخالف الفريضة وان قلت فضلا على أن تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية هشام عنه يقيم الأكرام مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لأن الحجر هو أن يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر الصبي أو الولي وإيمان المجنون استقلالاً لا يأن لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعا لأحد أو بوجه فانه يصح لأن الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطاً وهذا يظهر الجواب عما يقال أن غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الأصل فاذا لم يصح بفعله نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعله غيره أولى (قوله وإذا أسلمت امرأه) لو ذكر بالفاء على أنه تفرع على صحة إيمانه تبعا للسان أنسب يعني لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان أسلم صار المجنون مسلما تبعا له ويقبى التكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الإفاقة كما في الصغر إلا أن هذا استحسان لأن للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون في التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (قوله ويصير مرتدا تبعا لأبيه) فيما إذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدوا لحقا معه بدار الحرب وذلك لأن الكفر بالله تعالى فيجب لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما إذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا إذا بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا جن قبل البلوغ فانه صار أهلا للإيمان بقرار ركنه فلا يندم بالتبعية أو عروض الجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤخذ بضمان الافعال في الأموال كما إذا تلف مال انسان لتحقيق الفعل حاسم أن المقصود هو المال وأدائه يحتمل الثبابة بخلاف أقواله فانه لا يعتد به شرعا لا تنفاه تعقل المعاق فلا تنصح أقاربوه وعقودهم أو أجزائها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما إذا ارتد الصبي العاقل أو سرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر فلا نه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال ذكر ياعليه الصلاة والسلام فهبلى من لدنك وليا يوتى وأما الرقيق فلا نه ليس أهلا لذلك (قوله وحكمه) أى حكم العتق حكم الصبا مع العقل وذلك لأن الصبي في أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به الممتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيع ولا شرطه لنفسه بدون إذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقد وكشتم المشتري

اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والمعدة

وتسلم عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والمعدة عنه ساقطان بالقتل (ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فقدم الحق لعدم سببه أو لعدم الاهلية لا يعد جزءا) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل بأخذ الميراث لجورى بحرماته لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق (ومنها العتق) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام المعتقل ومرة كلام المجانين (وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا

أنتهما أي الجنون والعته  
(غير مقدرين والصبا مقدر  
ومنهما النسيان وهو لا ينافي  
الوجوب لكنه لما كان  
من جهة صاحب الشرع  
يكون عذرا في حقه) أي في  
حق صاحب الشرع (فما  
يقع فيه غالبا لا في حق  
العباد وهو إيمان يقيم فيه  
المرد بتقصيره كالأكل في  
الصلاة مثلا فان حالها  
مذكورة وإلا لا بتقصيره اما  
بأن يدعو إليه الطبع كالأكل  
في الصوم أو بمجرد أنه  
مركز في الإنسان كاهو في  
تسمية الذبيحة والأول  
ليس بعذر بخلاف الأخيرين  
فسلام الناسي يكون عذرا  
لأنه غالب الوجود ومنها  
النوم وهو لما كان عجزا  
عن الإدراكات والحركات  
الإرادية أوجب تأخير  
الخطاب لا الوجوب) أي  
نفس الوجوب (لاختلال  
الأداء بعده بلا حرج لعدم  
امتداده قال عليه الصلاة  
والسلام من نام عن صلاة  
الحديث وأبطل عباراته)  
أي أبطل النوم عبارات  
النائم وهو عطف على قوله  
أوجب تأخير الخطاب  
(لعدم الاختيار فاذا قرأ في  
صلاته نائما لا يصح القراءة  
وإذا تكلم لا نفسد وإذا  
تقهه لا يبطل الوضوء

وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطا (قوله  
لأن امرأة المعتوه إذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام) على المعتوه إلى كمال العقل هذا الاستدراك  
ليس كما ينبغي لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام لأن لإسلامهما  
صحيح فصح خطابهما والزاهم لأن ذلك الحق العبد وهو الزوجة وإتماما خاصة كذا في شرح الجامع وغيره  
فيما يرجع إلى حق الله تعالى خاصة وإنما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره  
(قوله ومنها النسيان) وهو عدم مافي الصورة الحاصلة عند العقل عما شأنه الملاحظة في الجلة أعم  
من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث  
لا يتمكن من ملاحظتها لا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي  
الوجوب لبقاء القدرة بكامل العقل ويكون عذرا في حقوق العباد لأنها عزمة لحاجتهم لا لا بتلاوم بالنسيان  
لا يفوت هذا الإحترام فلما أنفق مال إنسان ناسيا يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى فاما أن يقع  
المرد في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا  
يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا إلى النسيان ومناقيا للتذكير  
كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع إلى الأكل أولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي  
إلى تركها لكن ليس هناك ما يذكر أخطارها بالبال وأجراها على اللسان فسلام الناسي في القعدة  
يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته إذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم  
المصل في القعدة فهي داعية إلى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزا عن الإدراكات أي  
الاحساسات الظاهرة إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الإرادية أي الصادرة عن قصد  
واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوها أوجب تأخير الخطاب بالأداء إلى وقت الانتباه  
لا متناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستقطها حال النوم لعدم اختلال  
النوم بالذمة والإسلام ولا مكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الأداء وإنما يسقط  
الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة استدلى على بقاء  
نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فانه لم تكن الصلاة  
واجبة لما أمر بقضائها قيل وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم وإلا لما كان نائما عن الصلاة (قوله  
وأبطل أي النوم عبارات النائم فيما يمتريه الاختيار كالبيع والشراء والإسلام والردة والطلاق والعناق  
لانتفاء الإرادة والاختيار في النوم حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس  
بمخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلاته نائما لا يصح) هذا هو مختار غير الإسلام  
رحمه الله تعالى وذكر في النوادر أن قراءة النائم تقوب عن الفرض وفي النوازل أن تكلم النائم يفسد صلاته  
وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني أن عامة المتأخرين على أن تقهه النائم  
في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا أما الوضوء فبالنقص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلأن  
النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضأ  
ويبنى على صلاته لأن فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في  
النوم بخلاف الحدث فانه لا يقتصر إلى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى  
الكلام حتى كأنها من جنس عبارات صح تفريع مسألة القهقهة على إبطال النوم عبارات النائم  
(قوله ومنها الإغماء) اعلم أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطفاء أجزاء الأغذية يسمى

النوم حالة طبيعية تعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات إلى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاعغاء على خلافه في جميع هذه الأمور كان الاعغاء فوق النوم ألا يرى أن التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة أما التنبيه من الاعغاء فغير ممكن (فيبطل العبادات (١٧٠) ويوجب الحدث في كل حال) أى سواء كان قائماً أو راکعاً أو ساجداً أو

متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم وإتمامه كذا لما ذكرنا من قوة سبب الاعغاء وكشافته ولطافة سبب النوم فنفاة الاعغاء تناسك اليقظة اشد من منافاة النوم إياه فجعل الاعغاء حدثاً في كل حال لا النوم وأيضاً كثرة وقوع النوم وقلة الاعغاء توجب ذلك دفعا للرجح (ولما كان نادر في الصلاة بمنع البناء وهو في القياس لا يسقطه شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بأن يمتدحى زيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لأنه يندر وجوده شهراً أو سنة، ومنها الرق وهو عجز حكى شرع في الأصل جزءاً عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنته في البقاء أمر حكى به يصير المرء عرضة لملك غنثذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى أن أقر مجهول النسب أن نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده أى لا يحتمل التجزى

ورواحياً نياً وقد أقيمت عليه قوة تسمى برباها في الأعصاب السارية في أعضاء الإنسان فينتشر في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم إلى مدركة وعركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على أمر أو أما الحركة فهي التي تحرك الأعضاء بتدبير الأعصاب وأركانها لا يندرج في المطالب أو يتقبض عن الثاني فتها ما مبدء الحركة إلى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما مبدء الحركة إلى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والحركة بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن أفعالها وأظهار آثارها كان ذلك اعغاء فهو مرض وليس زوالاً للعقل كالجنون والالضم منه إلا نباه عليهم الصلاة والسلام ثم الاعغاء فوق النوم في إيجاب تأخير الخطاب وإبطال العبادات لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضرورات الحيوان استراحة لقواه والاعغاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولا تعطل القوى وسلب الاختيار في الاعغاء أشد لأن مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه التنبيه ويبطل الانتباه بخلاف النوم فإن سببه تصاعداً بخفة لطيفة سريعة التحلل إلى الدماغ فلذا ينبه بنفسه وأبدى تنبيهه ولقوة وقوع الاعغاء وندرته لاسيما في الصلاة كان مانعاً للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاعغاء في الصلاة لم يحز البناء عليها قليلاً أو كثيراً بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تمدد فإنه يجوز له أن يبنى على صلاته لأن النص يجوز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكى بمعنى أن الشارع لم يجعله لأهل الكثرة بما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداءً بمعنى أنه ثبت جزءاً للكفر فإن الكفر لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبده متمسكين بتدليل بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداءً ثم صار حقاً للعبد بقاءً بمعنى أن الشارع جعل الرقيق مملوكاً غير نظر إلى معنى الجزاء وجهه العقوبة حتى أنه يبيح رقيقاً وأن أسلم واتق (قوله وهو) أى الرق لا يحتمل التجزى بأن يصير المرء بعرضه رقيقاً ويبقى البعض حراً لأن أثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيها التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعاً وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بأن يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً لأن فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلطنا امتناع تجزى الرق ابتداءً لكن لا نسلم امتناع بقاء لأن وصف الملك يقبل التجزى فيجوز أن يثبت الشرع للولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها مبنية على كمال الأهلية فتعتمد رقب البعض فإن قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان أجب بأن لا يدل على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق ولا فائلاً بذلك بل المحل متصف بهما مشاعاً كما إذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكية باعتبار التصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد جميعاً إلى عدم تجزىه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاقاً للكل لأن العتق لازم الاعتاق لأنه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسره فانكسره ومطاوعة هي حصول الأثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وإثر الشيء لازم له والعتق ليس بمنجز اتفاقاً

(لأنه يلزم من تجزىه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزىه لازمه اتفاقاً فعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبو حنيفة رحمه الله تعالى متجزى إذا الاعتاق إزالة الملك لأن العبد إنما يتصرف في حقه ثم يلزم من إزالة كل زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض إجماد شرط العلاقة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى أن زواله يتبع

بين علمائنا فكذلك الاعناق إذ لو تجزأ الاعناق بأن يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزأ العتق ضرورة  
والحاصل أن محل الاعناق والعتق هو العبد وتجزأهما وإنما هو باعتبار المحل فتجزأ أحدهما تجزأ الآخر  
وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الاعناق متجزأ وأنه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض  
لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون ديقا في الشهادة وسائر الأحكام إذ لو ثبت العتق  
لثبت في الكل لعدم التجزأ ولا سبب لذلك مع تضمر المالك به فيتوقف الحكم بالعتق إلى أن يؤدي  
السماية ويسقط الملك بالسكية فعتق وذلك لأن الاعناق إزالة الملك إذ لا تصرف للولي إلا في حقه وحقه  
في الرقيق هو المالة والمملك وهو متجزأ فكذلك إزالته كما إذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالسكية  
يستلزم زوال الرق لأن الملك لازم له إذا الرق إنما يثبت جزاء للكفر وإنما بقي بعد الإسلام لقيام ملك  
المولى وانتهاء اللازم بوجوب انتفاء المألوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجلة بل  
زوال بعض الملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون إنجاحا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق  
كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل في إزالة كل الملك عن الرقيق إزالة الحق الله تعالى وليس  
للعبد ذلك أوجب بأن المنتفع للعبد إزالة حق الله تعالى قصدا أو أصلا لا فتناء وتبعوا حق الله تعالى وإن كان  
أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الأصل هو المملوكية والمالة ولهذا يزول الرق  
بالإسلام في الاعناق إزالة حق العبد قصدا أو أصلا ولم منه زوال حق الله تعالى فتناء وتبعوا كمن شيء يثبت  
فتنا ولا يثبت قصدا وإلى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء  
بالعكس فان قيل فأي أثر للاعناق عند إزالة بعض الملك أوجب بأن أثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى  
بيع معتق البعض ولا بقاء في ملكه ويصير هو أحمق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسماية وبالجلة يصير  
كالمكاتب إلا أن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز عن المال لأن السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لأن  
سببه إزالة الملك لا إلى أحدهما لا يحتمل الفسخ وإلى هذا أشار بقوله فعتق البعض مكاتب عنده أي عند  
أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلا في الرد إلى الرق (قوله) والرق يبطل مالكية المال لأن الرقيق يملك مالا فلا  
يكون مالا كالأن المملوكية والمالة تنفي عن العجز والابتداء والمالة عن القدرة والكرامة فتنافيان  
وليس المراد أنه يملك من حيث أنه مال فلا يصير مالا كالمال حتى يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون مالا من جهة أنه  
مال مبتذل ومالا من جهة أنه أحمق مكرم وقيد مالكية المملوكية بالمالة لأنه لا تنافي بين المملوكية منعة  
وبين المالة ما لا يوجب العكس فالرقيق وإن كان مدمرا أو مكاتبا لا يملك شيئا من أحكام ملك المأل ولو باذن  
المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا يتناهي على ملك الرقة دون المنعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم  
الحكم في غير ذلك بطريق الأولى لأن في المكاتب الرق ناقص حتى أنه أحمق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك  
المنعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك (قوله) ولا يبطل أي الرق مالكية النكاح والحياة والدم لأن الرقيق  
ليس بمملوك في حكم هذه الأشياء بل بمنزلة المبيع على أصل الحرية إلا أنه يحتاج في النكاح إلى إذن المولى  
لما فيه من نقصان المالة بوجوب المهر المتعلق برقة العبد ويصح منه الإقرار بالحدود والقصاص والسرقة  
المستهلكة لأن الحياة والدم حقه لا يحتاج إليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى أن تلافهما أو مالا الإقرار بالسرقة  
القائمة الموجبة للقطع دون المال فيصح إن كان العبد مأذونا فيقطع لأن المملكه ورد المال لوجود الإذن  
وإن كان محجورا فعتد أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شيء  
منهما وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال لا في يوسف رحمه الله تعالى أنه أقر  
بشيئين القطع وهو على نفسه لأنه مال كدمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى أن  
أقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للولي ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه أو أيضا المال

زوال حق العبد أي زوال  
حق الله تعالى يتبع زوال  
حق العبد (فعتق البعض  
مكاتب عنده إلا في الرد إلى  
الرق والرق يبطل مالكية  
المال لأنه يملك مالا فلا  
يملك المكاتب التسرى  
ولا يصح منه الحج) أي  
من الرقيق والمكاتب  
حتى إذا اعتقا ووجب الحج  
عليهما لا يقع المؤدى  
قبل العتق من الواجب  
بخلاف الفقير (لأن منافع  
بذنها ملك المولى إلا  
ما استثنى من الصلوات الصوم  
ويصح من الفقير لأن أصل  
القدرة ثابت له وإنما الزاد  
والراحة لنفي الحرج ولا  
يبطل مالكية غير المال  
كالنكاح والدم والحياة فيصح  
أقراره بالحدود والقصاص  
وبالسرقة المستهلكة )  
سواء كان أقربها المأذون  
أو المحجور وإذ ليس فيها إلا  
القطع (وبالقائمة من المأذون  
وأما من المحجور فيصح  
عند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى مطلقا) أي في القطع  
ورد المال (وعند محمد رحمه  
الله تعالى لا يصح مطلقا  
وعند أبي يوسف رحمه الله  
تعالى يصح في حق القطع  
دون المال

أصل والقطع تبع فإذا بطل الأصل لم يثبت التبعية ولا في حنيضة رحمه الله تعالى أن إقراره بالقطع صحيح لأنه مالك ذمة فيصح في حق المال بناء عليه لأن إقراره بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه كله إذا كذبه المولى وقال المال مالي وإن صدقة يقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعني أن الرق ينفى عن العجز والمذلة فينافي كمال أهلية الكرامات البشرية الذموية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلا لها صفة لها صار الإنسان أهلاً للإيجاب الاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلأن استغراض الحر أو السكندر والأزواج والمحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه أثم من باب الكرامة وهو لهذا ذاتي عليه الصلوة والسلام إلى التسع وجاز له ما فوقها وأما الولاية فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ بما به الكرامة ونهاية السلطنة وإذا اتنى كمال الأمور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به إلا إذا انضم إلى الذمة مالية الرقيق والكسب جميعاً فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بأن يصرف أولاً إلى الدين الكسب الموجود في يده فإن لم يكن أو لم يف يصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن أمكن وإلا فيستعسى كالدبر والمكاتب هذا إذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما إذا كان كالدین الذي أقربه المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيها إذا تزوج بغير إذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف إليه كسبه بل يؤخر أدائه إلى أن يعتق ويحصل له مالاً من الدين فلا نه متهم في حق المولى لا في حق نفسه وأما العقر فلأنه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما في حق المولى (قوله وينصف الحد) لأن تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكال كرامة وهي ناقصة في حق العبد بالإضافة إلى الحر فينصف حده القابل للتصنيف كالجلب بخلاف القطع في السرقة وكذلك العدة تعظيم الملك التشاكح في حق النساء فتصنف وتكون عدة الأمة حيضتين لأن الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطاً وكذا في القسم يكون للأمة نصف الحرية وفي الطلاق يكون طلاق الأمة ننتين لأنهم يمكن تصنيف الثلاثة على السواء لجعل نصف الثلاثة ننتين اعتباراً لجانب الوجود وهذا بالإلزام هو الأصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى في تصنيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ننتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والنساء ولا نه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوج بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني أن الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محللاً للنكاح فحل التصرف حل المحللة فتى كان حل المرأة أزيد كان عملية الطلاق في حقا أوسع وظاهر أن حل الأمة ناقص من حل الحرية كأن حل العبد ناقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل عملية الأمة بنصف ما يفوت به حل عملية الحرية ثم لا يخفى أن ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه أن تعدد الطلاق إنما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المستعقوباً للثنتين أكثر وبالتالي الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة التي هو من باب الكرامة والأمة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الأمة أقوى فإن قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية فإن مالكية ثلاثة عبيد أوسع من مالكية عبد بن فجب أن يعتبر بالرجال أيضاً لأن مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فليزم لتصنيف الطلاق برق الرجل أيضاً لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرية تحت العبد ننتين كطلاق الأمة تحت الحر فالجواب أن حال الزوج في اتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الأربع إلى الثنتين بالإجماع فلو اعتبرت في حق

وينافي كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين إلا إذا ضمنت إليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لاتهمة في ثبوته كدين الاستهلاك أي استهلاك مال الإنسان (والتجارة لا فيما كان في ثبوته تهمة كما إذا أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولا ودخل بل يؤسر إلى عتقه وينصف الحل بنصف المحل في حق الرجال) أي محل للحر أربع وللرقيق ثنتان (واعتبار الأحوال في حق النساء كما سبق) أي في فصل الجميع أي تحمل الأمة إذا كانت مقدمة على الحرية ولا تحمل إذا كانت مؤخر عنها أو مقاربة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الوحدة لا تقبله) أي التصنيف (في تكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية باعتبار بالنساء فإن قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أضافاً كما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضاً قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فإن انتقص ما لكانت في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من المنصف



ولما كان أحد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاً له على السكال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصاً غير متف بالكلية لأنه ملك اليد لا الرقبة أوجب ذلك نقصاً ثانياً قيمته فانتقصت دية عن دية الحر بشئ. (١٧٣) هو معتبر شرعاً في المهر والسرقة وهو

الطلاق أيضاً لزم النقصان من النصف لأن الحر ملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب أن يملك العبد طلقات وقمها على زوجتين تحقيقاً للتصنيف ولو تنصف الطلاق في حقه أيضاً يلزم أن يملك الأربعة طلاقات وهذا أقل من السلت التي هي نصف اثني عشر (قوله) ولما كان أحد المالكين يريد أنه يتفرغ على منافاة الرق السكالات الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للولي بشرط أن تنقص عن دية الحر وإن كانت قيمته أضما فذاك وعندنا الشافعي رحمه الله تعالى يجب القيمة بالقيمة ما بلغت وذلك لأن في الرقيق جهة المالية ووجه النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لأن المال يجب للولي وملكه في العبد ملك مال ولأن الواجب فيه التقود دون الابل ولأنه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والأخلاق وغيرهما والصفات إنما تتغير في ضمان الأموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كالإذا مات العبد دون العكس كالأذا اعتق وضمان النفسية إنما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فإنها كمال حال الإنسان والمالكية نوعان مالكية المال وكاملها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكرة فالمرأة قد انتقصت فيها إحدى المالكتين وثبتت الأخرى بكاملها فانتقصت ديتها بالتصنيف وأما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكاملها وإنما وقفت على إذن المولى دفعاً للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تصنيف دية بل إنما يتمكن فيها نقصان لأنها بشئين ملك الرقبة وهو متف للعبد وملك اليد أعني التصرف وهو ثابت له فلم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لأنه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرية استمتاعاً وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فإن قيل المشتى في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي أن ينقص من قيمته الربع توزيعاً على ما به خطر المحل أعني مالكية النكاح ومالكية المان رقية وبداننا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة إذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة إليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فإن كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجوب أحدهما أنه لو صح ما ذكرتم لم يلزم أن لا يجري التصنيف في شئ من أحكام العبد إذ لم يتمكن في كاله إلا نقصان ما أقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك بأقل من النصف واللازم باطل إجماعاً وثانيتها أن مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكاملها لم يلزم أن لا يجري النقصان في شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسمة والطلاق لأنها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الأول أن تصنيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعني المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان بأقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصاً لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف إجماعاً بخلاف الدية فإنها باعتبار خطر النفس المبني على الملكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل أن النقصان في الشئ يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لاني حكم لا يلازمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لاني عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني أن تصنيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكال مالكية النكاح وإن لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي أن يوجبه أمر آخره نقصان الحل ثم ما ذكره من أن ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب أن يكون كل ما

عشرة دراهم وأما المرأة فهي مالكة لأحدها وهو المال دون الآخر فتصنف ديتها) أعلم أن الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك النعمة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص لأنه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي عن دية العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه ينقص عن قيمته عشرة دراهم وأما المرأة الحرة فإن ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل جهلاً بما ذكرنا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وإنما توجب الأكمال فيها من باب الازدواج) أي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الأمر وجب أن لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطرداً في جميع الصور ولا يكون الرق منصفاً لشيء من الأحكام بل يوجب نقصاناً والواقع خلاف هذا وأيضاً لما ذكرنا أن أحد المالكين ثابت للرقيق وهو

الازدواج ينبغي أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الأرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت أن العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكرنا أردت أن أبين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

(وإنما انتقص دية لأن المتعترف به) أى فى العبد (فلا تنصف لكن فى الاكالة شبهة المساواة بالحرقة انتقص وهو أهل التصرف فى المال حتى ان المأذون ينصف لنفسه بأهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا بل هو كالوكيل) وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا اذن العبدى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لاسائر الأنواع وعنده لا بل ينحصر الاذن بما اذنه فيه كإتيان الوكالة (لأنه لا يمكن أن يملك له ما لا يملك له) أى العبد (ليست بمالك) فلا يكون الرق منافيا لملكه لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهى الحكم الاصلى فى التصرفات) أى اليدوى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان يحتاج الى الاتضاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الاتضاع الا بكونه فى يده فشرح التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافشاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت أن المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فاما ثبت ضرورة كمال ملك اليد فيقتل ما قاله المالك يمكن أهلا للملك يمكن أهلا لسيبه لأن مباشرة سبب الملك لا تكون عالية عن المقصود الاصلى (١٧٤) لأن المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد (فأما الملك) أى ملك

الرقبة (فأما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لأجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مستثنى (فاليد تثبت له والملك للولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الأصل أن يثبت الملك للبشر (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى

هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس يستقيم لأن كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا يملك النكاح أصلا فضلا عن كمال المالكية (قوله) وإنما انتقص (يريد أن العلة فى نقصان دية العبدان المتعترف به جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر أوزادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع فى صورة أخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أوزادته عليه فانه شبهة التي معتبرة بحقيقته وكأن حقيقة المساواة متنفية فكذلك شبهتها وإنما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لأن قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتداء ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والأول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله تعالى من أن الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والافنس العبد معصومة معصونة عن المأذون معتبرة في إيجاب الضمان بالمقتضى والكفارة حتى الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لما تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الألفاق القتل هو النفسية عداة لا المالية والضمان للتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون المجانى وكل ذلك يدل على أن المتعترف به النفسية وكون الدية للولى لا ينافى ذلك كالمقتضى يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولذا قضى ديو منه لأن المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله) وهو أهل التصرف) يعنى أن الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون ينصرف لنفسه بطريق الاصله فثبت له اليد على اكتسابه بناء على أن الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وانبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى أن الاذن فى نوع من التجارة يكون إذا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل الاذن التأنيلى لانه اسقاطا وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه بأهليته بل بطريق الاستفادة عن المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كلودع واجتبه بأن لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له

الرقبة (فأما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لأجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مستثنى (فاليد تثبت له والملك للولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الأصل أن يثبت الملك للبشر (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى

اذا اشترى شيئا يقع الملك للولى كما يقع الملك للوكيل فى شراء الوكيل (وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى والسبب وعامة مسائل المأذون) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون أما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى حال مرض المولى وحاق بحماية فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فى حال صحة المولى ليس كالوكيل وأما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشترا من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحصر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينزل الثاني وكذا اذامات المأذون الأول لا ينحصر الثاني كالوكيل اذامات وانما قال فى بقاء الاذن لأنه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

والسبب بشرع الأحكام والالزام باطل إجماعاً فكذلك الملزوم وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد وإذا لم يكن أهلاً لتأدية ماله فله الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك أن التصرف بملكك وتملك ومعنى التملك الصيرور وما لكان معنى التملك الإخراج عن ملكه إلى ملك الغير ولا ملك إلا المولى وحاصل الجواب أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة إليه وعدم أهلية الوسيلة لا يوجب عدم أهلية المقصود وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إلى المقصود طريق إلا التملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على أن الرقيق أهل للتصرف وملك اليد أنه أهل للتكلم والذمة أما الأول فلأنه عاقل يقبل رواياته في الأخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فلأنه أهل للإيجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح إقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز أن يشتري شيئاً على أن الثمن في ذمته وأما إقراره على العبد بدين فأنما يصح من جهة أن مالاً للعبد مملوك له كالوارث يقر على مورثه بالدين وإذا كان أهلاً للتكلم والذمة صح أن يلتزم شيئاً في ذمته فيجب أن يكون له طريق إلى قضائه دفعاً للحرج اللازم من أهلية الإيجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فإن قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالاً لكالأبداء ولا رقبة لأجيب بأنه مملوك مالا فلا يكون مالاً ولا اليد ليست بمال بدليل أن الحيوان يثبت ديناً في الذمة بماله اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بماله المال كما في البيع فإن قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فإذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى أجب بأن التصرف يتعقد للعبد فيكون حكمه له لأنه نتيجة تصرفه إلا أنه لما لم يبق أهلاً للملك بعدما أوقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لأنه أقرب الناس إليه لكونه مالك رقبته فالولى إنما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إن دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية أن الإذن فك الحجر وإسقاط الحق وعند ذلك يظهر ما لكاه العبد بخلاف الوكيل لأنه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاء بمن جبهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى أنه لا يصرفه إلى قضاء الدين والتفقة وما استغنى عنه بخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأذون كالوكيل في أنه إذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع للوكيل يعني أن الملك يقع للمولى مالا كما يقع للوكيل ابتداء وأما قوله في بقاء الإذن فمناه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أن المأذون كالوكيل في حال بقاء الإذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يبطل وإتماماً في حال بقاء الإذن لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل إذا وكالة لا تثبت إلا بما وكل به والإذن بعم وإتماماً في حال مرض المولى لأنه في حال صحة المولى ليس كالوكيل إذ يصح منه الحماية الفاحشة ولا تصح من الوكيل وإتماماً في مسائل المأذون لأنه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء إذا اشترى بغير فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال غير الإسلام رحمه الله تعالى ولذلك أي ولأن المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما أن له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة إذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالانلاف فقالوه وإصاحب الشرع لأن العصمة نوعان مؤنة توجب الأثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالإسلام ومقومة توجب مع الأثم الضمان أي القصاص أو الدية وهي بالأحرار بدار الإسلام والعبد يساوى الحر في الأمرين فيساوي به في العصمة فيقتل الحر بالعبد قصاصاً لا مبقى الضمان

(وهو معصوم الدم كالحر لأنها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الإسلام وداره فيقتل الحر بالعبد

والرق يوجب نقصاناً في الجهاد على ما قلنا في (الحج) أن منافعه ملك المولى الإمام استثنى فلا يستحق السهم الكامل (و ينافي الولايات كلها فلا يصح أمان المحجور لأنه تصرف (١٧٦) على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية لأنه لا يصح أولاً

على المعصتين والمالية لا تخللهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مني عن المائنة والمساواة ومنى على الكرامات البشرية والمالية تخلل بذلك على مامر (قوله والرق يوجب نقصاناً في الجهاد) لأنه ينافي مالكية منافع البدن الإمام استثنى من الصوم والصلاة فلا يعمل له القتال بدون إذن المولى وإذا قاتل بآذنه أو بغير آذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الإمام فان استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام والعبد يساوي الحرفي ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من أنه ينافي كمال أهلية الولاية ثلاثتهم منه أن الولاية لا يضاعف كالذمة وذلك لأنه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى إلى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لأن أمانه تصرف على الناس ابتداء إسقاط حقوقهم في أموال الكفار أو أنفسهم اغتناماً واسترقاقاً والتصرف على الغير ولا يخلو خلاف أمان المأذون فإنه ليس من باب الولاية بل باعتبار أنه بواسطة الأذن صار شريكاً للرافعي الغنيمة بمعنى أنه من حيث أنه إنسان مخاطب يستحق الرضخ لأن المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر أكسابه فإذا من الكافر فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة أعني الرضخ فصح في حقه أولاً ثم يتعدى إلى الغير ولزم سقوط حقوقهم لأن الغنيمة لا تجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادة بهل رمضان لأنه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى إلى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فإن قيل والمحجور أيضاً يستحق الرضخ فينبغي أن يصح أمانه أوجب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لا أنه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فإذا فرغ من القتال أو قبله حتى يكون الأمان إسقاطاً لحقه ابتداء المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال وأقبله حتى يكون الأمان إسقاطاً لحقه ابتداء ثم يتعدى إلى غيره فالحاصل أنه لا شركة له في الغنيمة حال الأمان لعدم الأذن وإنما يستحق بعده (قوله فلا تجب الدية في جناية العبد) يعني إذا كانت خطأ وأما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضامناً على المولى بأن يقال عليك تسليم العبد بالجناية إلى وليها صلة في جانب المولى وعوضاً في جانب المثلث عليه أعني المجني عليه إذا كانت الجناية غير القتل والورثة إذا كانت القتل فتكون رقة العبد بمنزلة الأرض فان قيل الميراث يجب ذمة العبد بمقابلة ما ليس به مال وهو ملك التكاح أو منافع البضع أجيب بأنه ليس بضمان إذ لا تلف ولا صلة لأنه إنما وجب عوضاً عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله لأن يختار المولى الفداء) فإنه لا يجب عليه دفع العبد أو أفسل ويجز عن الفداء وذلك لأن الأرض أصل في الجناية الخطأ لأنه الثابت بالنص وإنما صير إلى الدفع ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الأمر إلى الأصل ولم يبطل بالأفلاس وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد أحال بالواجب على المولى لأن الأصل في الجناية أن يصرف الجاني إليها كافي الممدود عدل عن ذلك في الخطأ من الحر ليعذر العرف فصار اختيار الفداء تعلقاً على الأصل إلى المعارض كافي الحوالة فاذم لم يسلم الحق لصاحبه عاد إلى الأصل (قوله ومنها الحيض والنفس) جعلها مع أحد العوارض لاختصاصها صورة وحكاهما لا يستقطبان أهلية الرجوع ولا أهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن إلا أنه ثبت بالنص أن الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الأحداث والنجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديهما مع الحدث والتنجاسة ثم في قضاء الصلاة خرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

حقه إذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهل رمضان فان صوم رمضان ثبت أولاً في حقه ثم يتعدى إلى كافة الناس ولا يشترط الولاية لثل هذا (وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لأن الضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس بأهل لما حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لأن الدية صلة في حق الجاني كأنه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المثلث غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم بما لا ينبغي أن يهدر يوجب الحق للثالث عليه فصارت رقبته جزاء (الا أن يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عاداً إلى الأصل فان الأرض أصل في الباب حتى لا يبطل بالأفلاس وعندها يصير كالحوالة) أي الأرض أصل في باب الجنابات خطأ لكن العبد ليس أهلاً لأن يجب عليه الأرض لما قلنا أنه صلة ولما يجب عليه

الأرض لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الأرض فداء عن العبد لا يفيو به العبد صار وجوب الفداء عاداً إلى الأصل لا كالحوالة حتى إذا أفسل المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع (ومنها الحيض والنفس

وهما لا يعدمان الاهلية الا أن الطهارة عندهما شرط للصلاة والصوم على ما مر . ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنهما فيه من العجز شرعت العبادات فيه لقدرة المحكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير وفي وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي وجب وتوفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لأن يقوم الغير مقامه (مستندا الى أوله) أى أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا بافصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى أول المرض (في قدر ما يصاب به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بمهر المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ بصح في الحال ثم ينقض ان احتج اليه وما لا يحتمله أى الفسخ كالاعتاق ) (يصير كالمعتق بالموت ) اذ لا يقبل النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ( والقياس في الوصية البطالان لكن (١٧٧) الشرع جوزهما نظرا له ) أى للرخص

ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (فى القليل ليعلم ان الحجر وترك اتيار الاجنبى على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم انه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقرين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففسخ الأول ( بطلت ) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لأنه وصية بصورة العين لا بمعناه

يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لأن الحيف لا يستوعب الكسر والنفاس ينذر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه لزوم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت ( قوله ومنها المرض ) يعنى غير ما سبق من الجنون والاعما ( قوله مستندا الى أوله ) أى حال كون الحجر مستندا الى أول المرض لأن سبب الحجر مرض يميت وسبب الموت هو المرض عن أصله لأنه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ( قوله وما لا يحتمله ) أى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بان يعق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله ( قوله نظرا له ) ليعلم كلامهما متعلق بقوله جوزهما إلا أن الأول تعليل لتجوز الوصية والثاني لتقيده بالقليل وهذا ما قاله نفع الإسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع جوزه ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر والتهمة أصل فقولته نظر العلة للتجوز وقوله استخلاصا أى استيثارا من الوصية لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم أن الحجر والتهمة أى تهمة اتيار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضيقته له أصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل ( قوله بان يبيع ) يعنى يبيع من أحد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث أثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابل له معنى الاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أضعف رحمه الله تعالى لأن حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندنا يجوز لعدم الاخلال بثبوت المال وأما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا إذ لا حرج للرخص من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين ( قوله ولا يجوز للرخص البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة ) هذا ما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على أنه يجوز للرخص ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز يخص بالورثة وذلك لأن حق الغريم إنما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى أنه يجوز للوارث أن يستخلص

( ٢٣ - توضيح ٢ ) ( معنى ) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى ( حقيقة ) بان أوصى

لاحد الورثة ( وشبهة ) بان باع الجيد من الأموال الربوية بدين منها ( وتقومت الجودة ) عطف على قوله بطلت ( في حقه ) أى في حق الوارث ( كافي الصغار ) أى بان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ( ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ) أى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للرخص البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة ( ومعنى فقط في حق غيرهم ) حتى يبيع المريض من الاجانب بمثل القيمة ( لا ينفذ اعتاق المريض ) هذا تفرع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بمالته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل إذا استغرق الدين وفجاءه ثلث المال اذ لم يستغرق فيكون بمنزلة المالكين الا أنه لا يمكن رده الى الرق ( بخلاف اعتاق الراهن لأن حق المرحم في ملك اليد فقط ) فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العدوان لكن فقيرا يسمى في الأقل من

قيده ومن الدين لكن يرجع على (١٧٨) المولى بعد غلام فعتق الراهن حر مدين فقبل شهادته قبل السعاية ومعنى

العين لنفسه يقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعثهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولأن بأخذ التركة يعطى الباقي القيمة وأما إذا قضى المريض حتى يموت الغرماء فانما يشاركه الباقي من جهة أن المريض ممنوع عن إظهار البعض بقضاء دينه لا من جهة أن حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السالبة فقبل هو صفة وجودية خلقت عند الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عديم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والأحكام في حق الموت أمادنيوية أو أخرى والدنيوية أما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حق الأئمة أو غير ما هو أمان يكون مشروعا لحاجة غيره أولا والأول أما أن يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى بقاء العين أو بالذمة وجوبه أما بطريق الصلوة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أولا بطريق الصلوة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة والثاني أمان يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تقتضى به الحاجة أولا وحكمه أن يثبت للورثة والأخوة حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستعنه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب أو أسلطة المعاصي وهذه جملة ما فصله في الكتاب (قوله وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لأن الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق برجي زواله بخلاف الموت ولأن أثر الدين في توجبه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم إلى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لأن المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقربة لذمة الأصل ومتبينة لتوجبه المطالبة وإذ لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند أي حصة لأن الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندها تصح لأن الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة أجماعا وفي الدنيا أيضا إذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء ولو تبرع أحد عن الميت وأما المعجز عن المطالبة لعدم قدرته فليس يمنع صحة الكفالة كما إذا كان المدينون حيا مفلسا ويؤده ما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بمجانز ق رجل من الأنصار فقال لأصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي أو بوقادع رضى الله تعالى عنهما هما علي بارسل الله فصل عليه والجواب أن المطالبة الدنيوية تساقط عنها نصف المحل بخلاف الفلاس والحديث يحتمل العدة احتيالا فظاهر إذ لا تصح الكفالة للقائم المجهول على أنه لا دلالة لغيره على أنه لم يكن للبيت مال ومعنى المطالبة في الآخرة أجمع إلى الإثم فلا يفترق إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وإذا ظهر له مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع إنما يصح من جهة أن الدين باق في حق من له الحق وإن كان ساقطا في حق من عليه الحق لأن السقوط بالموت إنما هو لضرورة فموت المحل فيقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يرتب منها) أي من التركة حقوق الميت تكون تجهيز ثم قضاء ديون ثم تنفيذ وصاياهم من ذلك الباقي وإنما يقدم التجهيز على الدين إذ يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد المجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أي الحاجة المولى إلى الثواب الحاصل بالاعتاق وإنما أقصر على ذلك لأن الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب إلى الرق ثم لا يخفى أن حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لأنه يحتاج إلى صبره ثم عتقه منقطعاً عنه أثر الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية وأولاده إذا رق أثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الأول (قوله وأما المملوكة فتابعة) يعني أي مملوكة الميت وإن لم يكن محتاجا إليها إلا أنه حكم بقائها في المكاتب ضمانا ببقاء المالكية بدا ضرورة أن عقد الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكة رقة إذا مكاتب عبد ما بقي عليه درهمها بحث وهو أن حرية

المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته (ومنها الموت وهو عجز ظاهر كله والأحكام هنادنيوية وأخرية أما الأولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به إلا في حق الأئمة وما شرع عليه لحاجة غيره إن كان متعلقا بالعين يبقى بقاءها كالوديعة (لأنها) أي العين (هي المقصودة وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة (لأن يضم إليها) أي إلى الذمة (مال أو كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت إلا عند وجود أحدهما) أي الكفالة لا يجوز إلا أن يبقى عنه مال أو كفيل (ويؤلمه الدين مضاعفا إلى سبب صح في حياته كما إذا سخر برقوق فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم إلا أن يوصى فيصح من الثلث وأما ما شرع له حاجته فتبقى ما تقتضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يرتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته إلى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاة حاجته إلى انقطاع أثر الكفر وإلى حرية أولاده وأما المملوكة فتابعة هنا فإن الأصل في هذا العقد ثبوت (البد) أي تابعة في باب

الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أنه لا ذكر أن كل محتاج إليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء المكاتب حاجته وكل ما يحتاج إليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقاءه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة إنما يمكن بقاءه إذا بقي

ملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فقد الكتابة لا يبقى فاجلب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة به المالكية بدا والمملوكية رتبة تبقى ضمنا لا قصدا (ويثبت الارث نظرا له (١٧٩) خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض

الموت يحجر الميت عن ابطاها فكذلك اذا ثبت (أى الخلافة) نصافيا لا يحتمل الفسخ كتمليق العتق به (أى بالموت) وإنما ثبت به الخلافة لأن التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به (فيكون سببا) أى التعليق بالموت سببا (فى الحال للعتق بخلاف سائر التعيينات لأنه) أى الموت (كأن ييقن) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت إنما لا يجوز لأمرين أحدهما لاستخلاف كذا كرنا والثانى التعليق بامر كائن لعمالة قصار بنجوع الأمرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الأفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدر بصير كأم الولد فى استحقاق الحر بدون سقوط التقوم لأن تقومها إنما يسهل لأنه لما استقر شهاصار المتع فيها أصلا والمال تبعاعلى عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل وهو أن ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (فقلنا المرأة تنسل

المكاتب الميت لا بد من أن يستند إلى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق إلى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة إلى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة بمن الذمة إلى التركة فيحصل فراغ ذمة المالك وبه هو وجب الحرية إلا أنه لا يجوز الحكم بما لم يصل المال إلى المولى فإذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حيا به فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق إلى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى بقاء الكتابة بحرية الأولاد وسلامة لاكتساب عند تسليم الورثة المال إلى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وإن لم يكن المحل قابلا كالمكاتب فى المغضوب لما ثبت شرط الملك البذل ثبت عند أداء البذل مستند إلى وقت الغضوب وان كان المغضوب حال أداء البذل هالكا (قوله) ويثبت الارث أى ولأنه ببقاء ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظر الله أنه يحتاج إلى من يخلفه فى أمواله ففوض الشرع ذلك إلى أقرب الناس اليه نظر الله من جهة أن انتفاع أقارب بأمواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها (قوله) والخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض إلى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت أى المريض فى مرض الموت محجورا عن التصرفات التى تبطلها تلك الخلافة فكذلك إذا ثبت الخلافة بتعيين الأصل بان قال أو صيت فلان بكذا أو قال لعبد أنت حر بعد موتى وإذا مات فانت حر فان كلامنا لا يخصص بالموت استخلاف أما الأول فلان لا يخصص اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لا لاثبات الخلافة وأما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الاعتقاد لأنه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن يقع السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يبين أن التعليق بغير الموت من الأمور التى على خطر الوجود كدخول الدار أو من الأمور الكائنة يبين كبحى الغد مثلا ليس استخلاف إذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال فى صورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت ثبتت الخلافة إلا أن الحق إن كان ما لا يحتمل الفسخ كالميت يحجر الأصل عن ابطال الخلافة وإن كان ما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لأن الحق غير لازم فليزوم سببه ويدخل فى ذلك الوصية بركة العبد فانها وإن كانت استخلافًا لا أنه تملك ووصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال (قوله) دون سقوط التقوم) أى المدر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لأن الأحرار لا لبالية أصل فى الأمة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم ولد فانها لما استقرت واستولدت صارت محررة للثمة وصارت المالية تبعافسقط تقومها حتى لا تضمن بالغضوب واعتاق أحد الشرى يكن نصيبه منها (قوله) وأما ما يصلح لحاجته أى حاجة الميت كالتقصاص فان الجناية وقعت على حق أولياء الميت لا تتفادع بحياته فيثبت لهم التقصاص ابتداء تشفيا للصدور ودرك الثار لا انتقالا من الميت فان قيل المثلث نفس الميت وقد كان انتفاع بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغى أن يثبت التقصاص حقه قلنا نعم إلا أنه يخرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك للوكيل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للمورث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع أن العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر المكان وهذا استحسان والقياس أن لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سببا اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير

الزوج عتقها بخلاف العكس لأن ما اكتسبه حق له فبقى بخلاف ملكيتها لأنها حق عليها وأما ما يصلح لجاحته كالتقصاص لأن التقصاص عقوبة وجبت لذكر الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج إلى هذا بل الورثة يحتاجون اليه (فانه يجب حق الورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرم) ولكن السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوهم أيضا ولهذا أى ولاجل أن التقصاص يجب ابتداء للورثة قال أبو حنيفة





توك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياتهم في باب الربا أيضا فأجاب بان معتقدم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطب بآلى على هذا الجواب فنظروا هو أن قوله دياتهم دافعة للتعرض اتفاقا ودليل الشرع لا يراد به أن دياتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدم وإن كان باطلا دافع كنعكاح المحارم مثلاً فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكبا الجوس ذلك وارتكبا أهل الكتاب الراسيان والفرق بينهما صعب جدوا ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فان تكهيم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب الجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافرقا (فان قيل دياتهم ليست حجة متعديا إجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والتفقه كافي بجوسي خلف بقتين إحداهما لا تراث بالزوجة ) اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب التفقه والحكم في المقيس عليه عدم الإراث فالحكم كان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لها وهو أن دياتهم غير متعدي (قلنا يثبت بدياتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فيليس إلا دفع دليل الشرع فهو ) أي تقوم ( شرط للضمان لأعائه وكذا لإحصان ) أي إحصان ( ١٨١ ) المقنوف شرط لوجوب الحد على القاذف

( فلا يكون في اثباتهما ) أي في اثبات التقوم والإحصان ( اثبات الضمان والحد ) بل الضمان والحد إنما يثبتان بالثلاث الخمر والقذف وإتما يلزم القول بتعدي دياتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والإحصان ولم تفعل كذلك ( وأما التفقه فأنما يجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لامتعية ولا نهما لانتا كما دانا بصحته فيؤخذ الزوج بدياته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث ( الآخر ) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كافي بجوسي وتقريره أن

الإحصان كان في تأخير هاعنه ثم إيراد الدليل على ثبوت الإحصان منضاه إلى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وإنما وقع في ذلك تغييره أسلوب كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوا إجماعا قال الشافعي رحمه الله تعالى ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لأن مجرد الجلب لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم ما يدنون وعدم التعرض لهذا بسبب عقد الزمة فلا يجد شارهم لكن لا يثبت إيجاب الضمان على متلف الخمر ولا لصحة بيعها ولا لإيجاب التفقه على ناكي المحارم ولا الحد على قاذفه فأجاب بان تقوم المال وإحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ على التعرض فكانت الأحكام المذكورة من ضروريات ذلك ( قوله وأكلهم الربا وقد نهوا عنه ) من سهو القلم والصواب وأخذهم الربا ( قوله فان ديانة الكافر ) يعني ما يكون مختصا بمخالفا للإسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الإسلام كحرمة زنا حرمة القتل بغير حق ( قوله بل المراد أن معتقدم ) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به بشرية منهم أو لم ترد سواء كان حقا أو باطلا دافع كنعكاح المحارم في دين الجوسى فانه لو إن كان باطلا غير ثابت في كتابهم إلا أنه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الراعند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فارتكبا فسق منهم لا ديانة اعتقدوا وأحله وليس المراد بمعتقدم بعض منهم كإذا اعتقدوا أحد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالأصل أن المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في المبسوط أن نكاح المحارم وإن حكم بصحته لا يثبت به الإراث لأنه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا لليراث في دينه فلا يثبت سببا لليراث باعتقادهم ودياتهم لا نه لا عبرة لديانة الذمى في حكم إذا لم يعتمد على شرع ( قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما ) إشارة إلى الجواب عن

في إراث البنت التي هي زوجته ضررا بالوارث الآخر أى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعديا عنها (وأما عندهما فكذلك ) اعلم أن ما ذكره هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما على قولهما فكذلك ( أيضا ) أى دياتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا ( الا أن نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الأخت من بطن واحد أى نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا لا ذلولا لجواز في ذلك العبد لا يحصل الذل أصلا والدليل على هذا أن نكاح الأخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الآلهية في ذلك الزمن ولادة ذكر مع أنى من بطن واحد والمشروع أن يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حرام ولا شأن أن التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبطل تحمل القرني فعلم أن الأصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة قلنا رفعت الضرورة بكمرة النسل نسخ حل الأخوات فعلى تقدير كون دياتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم إذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر إذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل وإذا ثبت هذا فكناح

المحرم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم) وأيضا حد القذف يندرى. بالنسبة) أى سلتنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرى. حد القذف بما يقوله وأيضاً عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ لكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فهذا المعنى قال وأيضاً (ولا يجب النفقة أيضاً) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الأول فظاهر) وهو ان حل نكاح المحارم ليس (١٨٢) حكماً أصلياً وذلك لأن الدليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة

(وأما على الثاني) وهو ان حد القذف يندرى. بالنسبة) فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كالميراث إذ لو وجبت تصير الديانة متعديّة) فالحاصل ان المراد بالنسبة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بقسماً صحة نكاح المحارم وكونها حكماً أصلياً في حقهم (والجواب) أى جواب أبى حنيفة رحمه الله تعالى في النفقة (أنه يدفع الهلاك فأيجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بان دياتهم متعديّة بل دياتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس الزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضاً لها بالهلاك فأيجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا أن إيجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله (وغناها لا

القياس على مجوسى خلف يثنين احدهما زوجته وتقر بردها من ليس في نكاح المتنا كحين يعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة تزوج المحرم حتى يؤخذ بذاته لان الضرر يلحقه من غير التزامه فيكون تعدياً بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالترامه فان قيل ينبغي أن تؤخذ البنت الغير المنكوحة بديانتهما واعتقادها انها مجوسية ولا يلتفت إلى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أوجب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة (قوله وغناها) يعنى أن المالك قل وان كثر والحاجة دائمة لا مكان الحياة إلى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكو نه تعالى مرتباً في الجنة بالأبصار وكو نه خافاً للشر ورو القياتع وبجواز الشفاعة لخط الكيثار وجواز العفو عاودن الكفر وعدم خلود الفساق في النار وإنما يكن هذا الجهل عند الكو نه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمقول وإنما كان دون جهل الكافر لأن صاحب الهوى مؤول للقرآن أى يصرفه عن ظاهره الدالة على نقيض معتقده ومحملة على وفق معتقده لأن يذبده وراظهره مثل الكافر في عبادة غير الإسلام رحمه الله تعالى أنه متأول للقرآن أى تمسك به صارف إياه إلى ما يوافق اعتقاده وإعنازاً من مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة قد سقطت ولانه الإلزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤخذ بضمان ما تلغى من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد أنه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لأن تبليغ الحجبة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسافياً بحمل السقوط بخلاف الآم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجبة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا عاربه الباغي لقوله تعالى فقاتلو التي تبغى حتى تنفي إلى أمر الله ولأن البغى مصيبة ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل إنما تجب عاربتهم إذا اجتمعوا وعزموا على القتال لأنها إنما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أى قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذ القتل إنما يكون مانعاً إذا كان محظوراً ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا إذا كان مأموماً به كقتل الباغي والقتل رحماً أو قصاصاً وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه لكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لافي حق الآثام بمنزلة الجهاد لأن انضمام المنعة وانقطاع ولاية الإلزام إلى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا إذا قال الوارث كشت على الحق وأنا الآن على

يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وأما جهل كما ذكرنا) أى لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله وأما جهل لا يصلح عذراً (لكنه دونه) أى دون الجهل الأول (كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولاً للقرآن كان دون الأول ولما كان مسلماً زمن مناظرته والزامه فلا ترك على ديانته فله جميع أحكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالآلاف مال العادل أو نفسه الآن يكون له منعة قد سقطت ولاية الإلزام وتجب علينا عاربتهم ولم يحرم الميراث بقتله لأن الإسلام جامع) أى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجوداً (والقتل حق) فلا يكون مانعاً من الارث (وكذا ان قتل عادلاً) أى لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلاً (لانه حق في زعمه ولا يتنا منقطعة عنه

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله لكن لا نضمن بالانلاق (كافي غصب مال غير متقوم فان القاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وأما إذا أنلف لا يجب عليه الضمان وإنما لم (١٨٣) يعكس لأن القول بأنه يملك ماله مع القول بأنه يملك ماله مع

الحق وإلا فيجرم انفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني أن تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار وجوب الضمان بالانلاق بنبه عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى إذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لأنهم في دار الإسلام لكن لا نضمن أموالهم بالانلاق لأن اختلاف الديانة مع وجود المنة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لأن إنبات الملك معناه عدم الضمان فحين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لاتناقض بين الملك وضمان البدل كافي المغضوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان إنما يصح استنادا لا ابتداء (قوله وكجمل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد أن الجمل إما أن يكون في نفس الدين وأصوله وهو الناقصة أو لا وهو دونه وذلك إما أن تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك إما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلم عذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لأن مخالفة المتواتر تكون كفر الكون قطعي وفيه بحث لأن الكتاب أيضا كذلك فخالفا لهما لا تكون كفرا إذا لم يكن آثما قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة وأما عند قطعية المتن والدلالة فالخالف كافر لا محالة فلا يدهن من تقييد الكتاب بأن لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بأن تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند دعيه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام لا بد من أن يذكر اسم الله عليه وبأن المؤمن إذا ذكر بقلبه التسمية وإن تركها عمد القول عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد معين تمسكا بما روى أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويعين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد لأن نص الكتاب ليس بقطعي لأن قوله تعالى وأنه لفسق يحتمل أن يكون خالفا فيكون قيد الانه عن أكل مال يذكر اسم الله عليه ويحتل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الآية أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وأنه لفسق فان الفسق هو ما أهل الغير الله به وقوله تعالى فان لم يكن رجلين فرجل واحد وان يحتمل أن يكون يينا نا لحصر البيعة التي هي الشهادة المحضنة في رجلين ورجل واحد اثنين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيعة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على الدعي واليمين على من أنكر ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوليه في مسئلة القسامة وهي أن يوجد قاتل لا يدري قاتله وداعي الولي قتله على واحد أو جماعة من أنظر ظهور ثبوت أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يميناً يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه السلام لأولياء مقتول وجد في خير أو تحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم إلى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وأنه لا حاجة لتخصيص القصاص فانه مخالف بقوله عليه الصلاة والسلام البيعة للدعي واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله وبأن المألية ثبتت يقيين وأرفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلفاها

التناقض ( وكجمل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا ) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولأنا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ( والقضاء بالشاهد واليمين ) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكن رجلين فرجل واحد وان ( أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء ) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث المسئلة ( والقصاص في مسئلة القسامة ) فانه ان وجد ثبوت أي علامة القاتل استحلف الأولياء خمسين يميناً عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى وفي خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا - حديث العسيلة من المشاهير ( أو الاجماع كبيع أم الولد ) فان اجماع الصحابة انفق على بطلانه ( حتى لا ينفذ قضاء القاضي

فيه ) متعلق بأول البحث وهو أن الجهل ليس بمنذر حتى انقضت القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لمكون مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع ( وأما جمل يصلح شبهة ) عطف على النوعين المذكورين في الجهل ( كالجمل في موضع الاجتهاد الصحيح ) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع ( أو في موضع الشبهة

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أي بالوضوء زاعما صحة ظهره (ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء) ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكر) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جبهه بفرضية الترتيب (يصح المغرب لأن الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جبهه فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندئذ لأنه أداؤه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز أما لو علم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجز كان عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وإن لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر أنه كان على غير وضوء فالفرض (١٨٤) الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية بخلاف الحسن بن زيد فإن عنده إنما يجب

رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضافه خلاف زعفر رحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجز به فهو في معنى التامس للفتاة فيجز به الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لأن زعمه مخالف للإجماع والمسئلة المستهد بها هي الأولى لا الثانية (وإذا عفا أحد الوليين ثم أقتص الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لأنه موضوع الإجتihad) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في دره القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المنجنيح إذا ظن أنه أظفر فأكل عدا فلا كفارة

القرن الثاني بالقبول فصار جمعا عليه (قوله كن صلى الظهر) أو رد مستثنين أو إلهامثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتم وتكمل الأولى لامثال آخر لأن فيها مخالفة للإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بغير قضاء الظهر على أنه لم يكن علما بعدم الوضوء حين صلى وأن الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا مخالف للإجماع (قوله وإذا عفا أحد الوليين وأقتص الآخر) بجبهه بالعمو أو بأن عفو أحد الأولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب إليه بعض أهل المدينة من أن القصاص إذا ثبت لوليين كان لكل منهم الفرد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل لأن الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لأنه علم بوجود القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه وبصير شبهة في دره الحد (قوله إذ هذه الكفارة) بمعنى كفارة الصوم تندرى. بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا إذا استغنى قضاها فأنه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أظفر الحاجم والمجروح ولم يعرف نسخته ولأنه وبه والإفعليه الكفارة اتفاقا وعند أبي يوسف تجب الكفارة وإن كان ظنه مستند إلى الحديث لأنه ليس للعالم الأخذ بظواهر الأخبار وإنما اتسمك بها الفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وإن كان قد ذهب إليه الأوزاعي إلا أنه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته للإجماع (قوله ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها محمل له) بناء على أن مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط وأحل الزوجة وجب حل مملوكتها وإن ملك الأصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعنى الشبهة في الفعل وهي أن بظن ما ليس بدليل الحل دليلًا بظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لأن الفعل قد تمحضر بتخالف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما نفع كما إذا وطئ بجارية إلا أن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لأن الفعل لم يتمحضرنا نظرا إلى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت وما لك لا يليك وأما شبهة جارية الأخ أو الأخت فليست محللا للاشتباه لا شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عنده) كن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام فجبهه بالأحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عنده العفى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

عنه) لأن قوله عليه الصلاة والسلام أظفر الحاجم والمجروح صار شبهة في دره الكفارة عما يندرى. بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها محمل له لا يحد له لأنه موضوع الاشتباه قصير شبهة في دره الحد) حتى يندرى. الحد هذه الشبهة (لأن النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كانا يثبتان بالوطء بشبهة (وكذا حربي أسلم فدخل دار فقتل نكرا فقتل بالجهل بحرمة) أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة (لأن زنى هو) أي زنى حربي أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان (أو شرب ذمى أسلم) أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذي ساكن فيها فلا يحد بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عنده) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم يهاجر بالشرائع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كقصة أهل قبا) فانهم لا يذبهم بحول القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علنا بالتحويل

مدة

عليه) لأن قوله عليه الصلاة والسلام أظفر الحاجم والمجروح صار شبهة في دره الكفارة إذ هذه الكفارة

مما يندرى. بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها محمل له لا يحد له لأنه موضوع الاشتباه قصير شبهة في دره الحد) حتى يندرى. الحد هذه الشبهة (لأن النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كانا يثبتان بالوطء بشبهة (وكذا حربي أسلم فدخل دار فقتل نكرا فقتل بالجهل بحرمة) أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة (لأن زنى هو) أي زنى حربي أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان (أو شرب ذمى أسلم) أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذي ساكن فيها فلا يحد بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عنده) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم يهاجر بالشرائع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كقصة أهل قبا) فانهم لا يذبهم بحول القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علنا بالتحويل

فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم إلى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف يا خواتنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وبأى كلون مال الميسر أى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وأتوا أمتوا (فاما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقدم التبليغ عن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرات فقيم وكان الماء موجودا لا يصبح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون أى يكون عذرا (حق أن تصرفا لا يصح) أى من الموكل فإن شراه الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة توقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجنابة العبد الجاني والشفيع بالبيع والأمة المنكوبة بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح بالخيار) أى جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى أن تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح (١٨٥) تصرفهما وكذا جهل المولى بجنابة العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني المولى قبل العلم بالجنابة لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبتها المكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والأمة المنكوبة إذا جهلت أن المولى اعتقها فسكت عن فسخ النكاح لجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علت بالإعتاق ولكن جهلت أن لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير الأب والجد جاهلة بالنكاح فسكت لجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى أما إذا علت بالنكاح وجهلت بأن لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها لإدخالها بالأحكام

مدة البث في دار الكفر لأنه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديره بشبهة في عمله (قوله فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في عامة التفاسير أنها نزلت حين نزول آية التوجه إلى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من أخواتنا (قوله وقصة تحريم الخمر) هى أن بعض الصحابة كانوا في سفر فشربو الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمها فزل ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان أنه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماتوا وقدرشوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عتاف البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم بطعموها فزنت (قوله والبكر) أى وكجهل البكر بالنكاح فيما إذا زوجها ولو غير الأب أو الجد من الكف بهر المثل أو زوجها الأب أو الجد من غير الكف أو بغير فاحش فإنه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح وأما إذا زوجها الأب أو الجد من الكف بهر المثل لم يكن لها الفسخ إكمال النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الأب أو الجد من غير كف أو بغير فاحش لم يصح النكاح أصلا وإنما صرح بذلك لأنه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا أورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لأن طلب العلم واجب عليها) أى على البكر وتقرر القوم أن جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الإسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الأمة فإن اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الإيراد الاعتراض بأن البكر قبل البلوغ لم تكف بالشرائع لاسبابها بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أى في فسخ البكر بعد البلوغ لأنها أى لا في فسخ المعلقة لأن فسخ البكر للآزار على الغير وتوهم ترك النظر من المولى وهو غير متيقن فلا يتم إلا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء به أنه الآخر وفسخ المعلقة ثبت بنفس الخيار لأنه يدفع زيادة الملك ولا سبيل إليه إلا بدفع أصل الملك فلا يقتصر على القضاء وتحقيق ذلك أن المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج ثبت بزيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلماذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وإبطال الملك ختنا وفى حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاء ختنا (قوله ومنها) أى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من اعتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنات والقبيحة والسكر حرام إجماعا إلا أن الطريق المقضى إليه قد يكون مباحا كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل

(٢٤ - توضيح ٢) الشرعية ليس بعذر (لأن الدليل مشهور في حقا) لأن طلب العلم واجب عليها فدللت الشرع يجب أن تكون مشهورة في حقا فبالجهل لا تعتذر (وفي حق الأمة مخفى) لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى في حقا فتعذر بالجهل (ولأن البكر تريد الزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والأمة فإن الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره أن البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعلقة تريد دفع زيادة الملك فإن طلاق الأمة نثنان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع للآزار وهذا الفرق أحسن من الأول لأن البكر قبل البلوغ لم تكف بالشرائع لاسبابها بالمسائل التي لا يعرفها الاحذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لأنها) تفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضروري بخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر هو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والاقيون وبما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو السمل وهو كالانغماء يمنع صحة

والعتاق - وأما بطريق  
محظور كالسكر من شراب  
محرم أو مثلك لأنه [تأجيل]  
أي المثلث ( بشرط أن لا يسكر  
فالسكر به يصير كالسكر  
بالمحرم فيجده ) أي بالسكر  
من المثلث ( وهو ) أي  
القسم الثاني من السكر وهو  
السكر بشراب محرم أو  
بالمثلث ( لا بناتى الخطاب  
لقوله تعالى ولا تقر بوا  
الصلاوة أتم سكارى فهذا  
خطاب متعلق بحال السكر  
فهو لا يبطل الاهلية أصلا  
فيلزمه كل الأحكام وتصح  
عبارته وإنما ينعدم به  
القصدي حتى أن تكلم بكلمة  
الكفر لا يرتد استحسانا  
لعدم ركنه وهو القصد كما  
إذا أراد أن يقول اللهم  
أنت ربى وأنا عبدك  
فجرى على لسانه عكسه لا  
يرتد وإذا أسلم يصح  
كالمكره وإذا أقر بما  
يحتمل الرجوع كالزنا  
وشرب الخمر لا يحد حتى  
يصحو فيقر لأن السكر  
دليل الرجوع وإذا أقر بما  
لا يحتمله كالقصاص والقذف  
وغيرهما وبأشرب الحد  
يلزمه لكن إنما يحد إذا  
صحا وحده اختلاط الكلام )  
أي حد السكر والمراد به  
الحالة المميزة بين السكر  
والصحو ( وزاد أبو حنيفة  
رحمه الله تعالى أن لا يعرف

من الأدوية والأغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما يتفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله إلى مشابة  
المتغذى فيصير جزأ منه وبداغما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال ما تتفعل الطبيعة  
عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها كثيرا أو  
من المثلث وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب نثاء شمرق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبي  
حنيفة وأبي يوسف لاستمرار الطهي والتقوى على قيام الليالي وصيام الأيام وأما على قصد السكر فلا حتى  
لوسكر منه مجرد اتفاقا وأما قبح الذئب وهو الماء الذي أنى فيه الذئب ليخرج منه حلاوته فإن لم يطبخ  
حتى اشتد وغلا وقذف باز يد فهو حرام وإن طبخ أذق طبع يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية ( قوله  
حتى الطلاق والعتاق ) صرح بذلك فصار ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الرجل إذا كان عالما بفعل  
البيع فله يصح طلاقه وعتاقه ( قوله ) فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ( ليس المراد أن قوله تعالى وأتم سكارى  
قيد للخطاب أعنى لا تقر بوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما يتعلق به خطاب المنع  
وتحقيق ذلك أن الحال في مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيد للأمر والنهي بل للمأمر به  
والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرنة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرنة بالسكر وذلك  
لأن العامل في الحال هو فعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير على الصديقين جملة حال من قوله  
أو فوا يكون قيدا للإيفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الإيفاء عند كونهم محلين للصيد أى معترضين له في  
الإجرام فالعنى أنهم خوطبوا في حالة الصحو بأن لا يقر بوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أى  
مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيًا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء بالسكر من الشراب المحرم  
أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلا لتحقق العقل والبلوغ إلا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور  
فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء ولا يصح منه الأداء وتصح  
عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض وسائر  
التصرفات سواء شرب مكرها أو طائعا وذلك لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن العقل  
مقامه تيسيرا بالسكر لا يفوت القدرة فهم الخطاب بسببه معصية فيجمل في حكم الموجود جزا هو يبقى  
التكليف متوجها في حق الأثم وجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأقسه أو كان قوم فانه يصلح حذر أدفعه  
للحرج ( قوله وإذا أسلم ) أي السكران أن أسلم يصح ترجيح الجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فلو  
تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لأن الاعتقاد لا يرتفع إلا بالقصد إلى تبديله أو بما يدل عليه ظاهر أو هو التكلم في  
حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح إسلامه ولا يصح ارتداده ( قوله ) لأن السكر دليل  
الرجوع ( إذا السكران لا يستقر على أمر في مقام الرجوع لأن حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف  
ما إذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف أو بأشرب الحد بأنى أو قذف في حالة السكر فانه  
لا يسقط عنه الحد . أما في الإقرار بما لا يحتل الرجوع فلا نه لا يسقط بصرح الرجوع فكيف بدليله وأما  
في المباشرة فلا نعمان فلا يرتد دليل الرجوع لكن يتوقف في إقامة الحد على الصحو ليحصل الأثر جازا فان  
قلت السكر موجب للحد فإذا تحقق أنه سكران فامعنى إقراره بالشر ثم توقف وجوب الحد على إقراره في  
الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منهما قد يكون بالشراب كره أو اضطرابا  
فيتوقف الحد على إقامة البيئة أو الإقرار بأنه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعا أو اضطرارا  
الصحو ( قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى ) بمعنى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل  
بحيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لم يميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم  
فيندرى به الحد أو مافي غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

الحذف فقط ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجذو وهو أن يراد به أحدهما شرطاً أن يشترط باللسان لا يعتبر دلالة (أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجري المواضعة قبل العقد بأن يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلاً (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لأننا في الأهلية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر بالتصرفات كيف تنقسم فهما) أي في الاختيار والرضى (وهي إما من الإنشاءات أو الإخبارات أو الاعتقادات أما الإنشاءات (١٨٧) فاما أن تحتل النقض أو لا فاحتمله كالبيع والإجارة فاما أن يتواضعا

السكفر ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجب الحد (قوله) ومنها الهزل) فردد في الإسلام رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ قوتهم بعضهم من ظاهره أنه يشمل المجاز إلا أنه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ المعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها أو أراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال أن الوضع أعم من العقلي والشرعي فإن العقل يحكم بأن الألفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازاً وأن التصرفات الشرعية لأحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود فقصر الهزل بعدم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها صيغ وألفاظ موضوعة لأحكام ترتب عليها ويلزم معها بحسب الشرع (قوله) ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجري المواضعة في نفس العقد لأنه بقوت المقصود من المواضعة وهو أن يمتد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فإنه يدفع الغبن ومنع حكمه من الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله) ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني أن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه الاختيار هو التصديق في الشيء وإرادته هو الرضى هو إثباته واستحسانه فالمسكفر على الشيء مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والفتايات بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى إن الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله) وهي) أي التصرفات إما إنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إن كان إحداث حكم شرعي بإنشاءه وإلّا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلّا فاعتقادات وإنشاءه إما أن يحتل الفسخ أو لا والأول إما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقدير الثلاثة إما أن يتفقا على الأعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أن لا يحضرهما شيء وإما أن لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ إما أن يدعى أحدهما الأعراض والآخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء وأحكام الأقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لأنسياق الذهن إليه (قوله) لعدم الرضى بالحكم) لوقال لعدم اختيار الحكم لكن أولى لأنه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشترى من المسكره فإنه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد الرضا (قوله) فإن نقضه) أي العقد الذي انفعا على أنه منى على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد لآية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارها جميعاً لأنه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقد أرى بوحيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتباراً بالخيار المؤبد حتى يقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الإختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتباراً باليالي (قوله) عملاً بالعقد) يعني أن الأصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لأنه انما شرع للملك والجذو الظاهر فيه

في ثلاثة أيام بما جازعند أبي حنيفة رحمه الله أي يتقلب جائز الارتفاع المسد كافي الخيار المؤبد (الان) أجاز أحدهما) لأنه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلاث (أي عندهما لا تنتهي الإجازة بالثلاثة فكلما أجازاه جاز البيع كافي الخيار المؤبد (وإن) اتفاقاً على أن لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد أنها يبيعان على المواضعة أو عرضاً (أو اختلافاً في الأعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملاً بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبر العادة) بتحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لأن أحدهما لم يرض على المواضعة واعلم أنه بقي بالنسبة العقلية قبل أن يذكرها وهذا إذا عرض أحدهما وقال الآخر

لم يحضر في شيء. وأبو أحمدهما وقال الآخر لم يحضر في شيء. فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى أصلهما كالبناء (وإما أن يتواضعا) (١٨٨) على البيع بالتفنن على أن الثمن ألف فيما يعملان بالمواضعة إلا في صورة

أعراضهما أو بوحيفة رحمه الله تعالى يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحدهما إلا لفين شرط وقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف (أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف) فإن اعتبر أصل العقد وجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الحزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضعة والحزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما يتنافى المتن (وإما أن يتواضعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لها بين هذا والمواضعة في العقد أن العمل بهام صحة العقد يمكن ثمة لاهنا والحزل بأحد الالفين ثمة شرط لاطالب له فلا يفسد) وإنما قال هذا جوابا عما ذكر أنه يجعل قبول أحد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن الثمن ألف لأن الثمن لا يمكن أن يكون للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى حمارا

على أن يجعله حمارا خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لا في حنيفة رحمه الله تعالى أن الشرط في مستثنات وقيل لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربا ثم



عطف على قوله وإما أن يحتمل النقص قوله (وإما أن لا يحتمل النقص فنه مالا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والمغفر عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والجزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدغن (١٨٩) جدغن هو من جد الشكاح والطلاق واليمين

ولأن الهزل راض بالسبب  
لا الحكم وحكم هذه الأسباب  
لا يحتمل التراخي والردح  
لا يحتمل خيار الشرط  
ومنه ما يكون المال فيه  
تبعا كالشكاح فان كان  
الهزل في الأصل فالعقد  
لازم أوفى قدر البدل فان  
اتفقا على الاعراض فالمر  
ألفان أو على البناء فالف  
والفرق لابي حنيفة رحمه  
الله تعالى بين هذا وبين  
البيع أن البيع يفسد  
بالشرط) لكن الشكاح لا  
يفسد بالشرط (أو على أن علم  
بمحضرهما شيء أو اختفا  
في رواية محمد بن أبي حنيفة  
رحمه الله تعالى المهر ألف  
بخلاف البيع لان الثمن  
مقصود بالايجاب فترجع به)  
أي بالثمن فيرجع الثمن  
بالايجاب (وفي رواية أبي  
يوسف رحمه الله تعالى ألفان  
قياسا على البيع وفي جنس  
البدل فان اتفقا على الاعراض  
فالمسمى وعلى البناء فمر  
المثل إجماعا وعلى أنه لم  
يحضرهما أو اختفا في  
رواية محمد رحمه الله تعالى  
مهر المثل لان الأصل في  
الاختلاف وعدم الحضور  
في المواضة في قدر المهر على

المواضة في جنس الثمن ان باع مائة دينار وقدره مائة درهم فالبيع صحيح واللازم  
مائة دينار سواء ببيع على المواضة أو عرضا ولم يحضرهما شيء أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على  
أصله من عدم اعتبار المواضة ترجيحاً للأصل وتصحيحاً للعقد بما سميان البدل ضرورة افتقاره إلى  
تسمية البدل وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقد احتجا إلى الفرق بين المواضة في جنس الثمن  
والمواضة في قدره ووجه أن العمل بالمواضة مع صحة البيع يمكن في الأولى دون الثانية لأن البيع يمكن في  
صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضة كان البدل ألف درهم وهو غير مذكور في  
العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضة في القدر فإنه يمكن تصحيح البيع  
مع اعتبارها بان يتعقد بالألف الموجود في الألفين (قوله) وإما أن يحتمل النقص عطف على قوله (وإما أن  
يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لأنه قال اما الانشأت فاما أن يحتمل النقص أولا فذكر المعطوف  
والمعطوف عليه جميعا ثم قال فاحتمله كالبيع فكان الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى  
أنه لا يجري فيه الفسخ والافالة فلا تنقسم لأنه إما أن يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر أولا  
والأول إما أن يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله) وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل  
بالحديث والمعتول أما الحديث فيحتمل أن يكون لإثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون  
لإثبات صحته باعتبار قوة صحة غير ذلك أو لا لقوله المأخوذ فيفيد صحة الكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب  
وعند انعقاد السبب بوجده ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الأسباب بخلاف البيع واعتراض  
بالطلاق المضاف مثل أن طالق غدا أو أجب بان المراد بالأسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب  
مفوض ولا الاستدلال وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله) وفي قدر البدل يعني إذا وقعت المواضة  
في قدر المهر بان يذكر في العقد ألفان ويكون المهر ألفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضة  
فالا لازم هو المسمى في العقد أعني الألفين وإن اتفقا على بناء التكاح على المواضة فاللازم ألف أماعدهما  
فظاهر كما في البيع وأما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج إلى الفرق بين الشكاح والبيع حيث يعتبر  
في الشكاح المواضة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه أن البدل في البيع وإن كان وصفا تبعا بالنسبة  
إلى البيع إلا أنه مقصود بالايجاب لكونه أحد ركبي البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهله وبدون  
ذكره فيرجع البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في الشكاح فإنه  
إنما شرع إظهار الخطر المحل لا مقصودا وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين لتو الدوا التناسل (قوله) وعلى  
البناء يعني أن وقت المواضة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف  
درهم وقد اتفقا على البناء على المواضة فاللازم مهر المثل إجماعا لأنه بمنزلة الزوج بدون المهر لا ذل سبيل  
إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه لأنه لم يذكر في العقد بخلاف  
المواضة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فان فيه ضرورة إلى اعتبار  
التسمية لأنه لا يصح بدون تسمية الثمن والشكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا على أن لم يحضرهما  
شيء أو اختفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى  
هو مهر المثل لان الأصل بطلان المسمى عللا بالهزل لتلاصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع  
ولما بطل المسمى لزوم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعند  
اللازم مهر المثل بناء على أصله من ترجيح المواضة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضة

ما ذكر وكذا في المواضة في جنس في المهر لكن المواضة في قدر المهر العمل بالمواضة يمكن لأن ما تواضع عليه وهو الألف داخل في المسمى  
وهو الألفان أما في المواضة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزل في الأصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا (١٩٠) في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلتجميع

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي بما لا يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف أو طلقها على ألف أو طلقها على ما تدينه مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد في صورة الاعتاق على الأعراض أو على أن لم يحضرها شيء. والاختلاف في الأعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أعمدأني حنيفة رحمه الله تعالى فلتجميع العقد على المواضعة وأما عندها فلأن الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندها لأن قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندها يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلاثة الأيام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمستلثة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسألة الخلع بشرط الخيار على مذهبها وهذا معنى قوله فكذا في مستثنى على كلا المذهبين وأما في صورة الاتفاق على البناء فعندها يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه يؤثر في المال حتى لم يثبت الهزل أوجب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن شيء. وبثبت ضمننا ولا يثبت قصد والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فإن قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست حتى الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتنازل للمال وهذا الإنافي الأصل بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) أي طلب الشفعة لا يخلو أمان أن يكون طلب موأنة بأن يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بأن يتشتم بعد الطلب ويشهدو أن يطلب الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم بالأخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل الموائمة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العالدين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التخليد ويرد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الأخبار فيبطلها الهزل) سواء كانت أخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت أخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرأ بان بينهما نكاحا أو بأنها متابعا في هذا الشيء. بكذا أول لغة فقطع كما إذا قرأ بان يزيد عليه كذا وذلك لأن الأخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وأعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك وبدل على عدمه فكأنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كالإقرار حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطالان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق

(الإيجاب) أي ترجيح العقد على المواضعة (وأما عندها فلمعد تأثير الخيار) فانه إذا شرط في الخلع الخيار لما فعندها الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مستثنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندها على أن المال يلزم تبعا) اعلم أن المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندها بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت مما يجب المال ضمننا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيئتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب الموائمة يكون كالسكوت لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكنت عن الطلب فطلب الشفعة وبعده التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلبت الشفعة على أني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل

إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الأخبار فيبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الأبرى بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا أو أمانا الاعتقادات فاهزل بالردة كفر لأنه استخفاف

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بماهزل به) أى ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تسلم بها هازلا فانه غير معتقد معها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى إنما كنا نخوض ونلعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم وأما الإسلام هازلا فيصح لأنه إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والترأخي) ترجيحاً للجانب الإيمان كما في الإكراه (ومنها السفه) وهو خفة تعتري الإنسان فتبشه (١٩١) على العمل بخلاف موجب العقل وقال

الإمام غفر الإسلام رحمه الله تعالى هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وإنما قال من وجه لأن التبذير أصله مشروع وهو البر والإحسان الآن الإسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعتة فان المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله أو آو له بخلاف السفه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فتتابع مقتضاهما في الأمور من غير ضرورية في عواقبها ليوقف على أن عاقبها محمودة أو وخيمة أى مذمومة (وهو لا يتأنيق الأهلية ولا شيئا من الأحكام وأجموعا على منع ماله عنه في أول البلوغ أقوله تعالى ولا تؤاؤوا السفهاء أموالكم ثم علق الإيتاء بآياتهم رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله إلا نادرا فيسقط حينئذ المنع) وهي خمس وعشرون سنة لأن أقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة

ونحوهما بما لا يحتمل الفسخ فانه لا أثر فيه للزل على ماسبق (قوله فيكون) أى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بماهزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من أمارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية لنا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال أن الإرتداد إنما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل يتنافى لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحاً للجانب الإيمان) يعنى أن الأصل في الإنسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أى من العوارض المكتسبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سبباً يوجب على ظاهر تفسير غفر الإسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفهاً لأن موجب العقل لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه وقره المصنف رحمه الله تعالى بالحفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهاً على المناسبة بين المعنى الشرعى والقوى فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفهه وتخصيصه بالماهو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبنى عليه منع المال وجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لأن التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الإسراف أى مجازة الحد والمراد بأصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجموعا على منع ماله) يعنى إذا بلغ الصبي سفهاً يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤاؤوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً أى لا تؤاؤوا المبدزين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا يبنى وإضافة الأموال إلى الأولياء على معنى أنهم من جنس ما يقيم به الناس معاً يشبههم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أولادهم المصرفون فيها القوامون عليها ثم علق إيتاء الأموال أياماً بآياتهم رشد وصالح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان أنستم منهم رشداً أى ان عرفتم رؤيتهم صلاحاً في العقل وحفظاً للمال فادفعوا أموالهم أمواهم فأقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو أن يبلغ سن الجدود فانه لا ينفك عن الرشد إلا نادراً مقام الرشد على ماهو المتعارف في الشرع من تعلق الأحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نُس منه الرشد ولم يؤنس وهما تمسكاً بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال مالم يؤنس منه الرشد ثم بعد الإجماع على منع مال من بلغ سفهاً اختلفوا في حجر من صار سفهاً بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تمسكاً بوجوه الأول هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وإن لم يستحق النظر له من جهة أنه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة أنه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وإن لم يتب وحسن عفو الولي والمجنى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك أن المسلم حال السفه يفتقر إلى النظر الثاني القياس على منع المال فانه إما منع عنه لبقية ملكه ولا يزول بالإنفاق فلا بد من منع نفاذ التصرفات واللا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن الولي في الحفظ إلا بالكلفة والمؤنة الثالث أنه إنما يصح عبارات العاقل وجوز تصرفه فانه ليكون نفعه لا يتحصّل المطالب فاذا صار ذلك ضرراً عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع أن في الحجر دفع الضرر عن أهل الإسلام فان السفه باتلافه وأسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب الثقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا

فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جداً خمساً وعشرين سنة (واختلفوا في السفه فعندهما يجرى الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية) لأن النظر واجب حقه له فانه العفو عن صاحب الكبيرة حسن وإن أصر عليها) كالقتل عمداً فان العفو عن القصاص فيه حسن ففانية فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة إذا كان مؤمناً يستحق النظر إليه (وقياساً) عطف على قوله حقه (على) منع المال وايضاً صحة العبارة لأجل النفع فاذا صارت ضرراً يجب دفعها (أيضاً حقا للمسلمين) فان السفه إذا لم يجرى وأسرفاً فترك عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا قلص له فبعتها في الحال كما فعله واحد

من ظرفاء طلبة العلم في بخاري وقصته أنه دخل ذات يوم في سوق النخاسين ففشق جارية بلغت في الحسن غاية ففجع عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والتدبيرة بحيث لم يملك قوت يومه ففصل عن أن يملك ما لا يجعله ذريعة إلى مواصلة ما فاستعار من بعض شلانة ثيابا نفيسة وبغلة لا ركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس التلبس وركب البغلة وشركاءه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخاري الملقب بصدرجهان فجلس على تمرقة ودعا صاحب الجارية وسأوا منها فاشترأها بألف دينار وأعتقها وزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع إلى منزله مبتلها بهجة (١٩٢) وسرورا ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتفاضي الثمن في المشتري

وعرف فتونه فأخذ ينتف عشونه (وهذا بناء على أن الإنسان يمنع عن التصرف في مملكته بما يضر جلده عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجبر لأن السفه ما كان مكابرة وترك الواجب عن علم) أي صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز ولا واجب كما في صاحب الكبرية وإنما يحسن) أي جبر السفه بطريق النظر (إذا لم يتضمن ضررا فوفقه هو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة أهليته واليد زائدة في بطل قياس الحجر على منع المال ثم إذا كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (يلحق في كل حكم إلى من كان في العاقبة إليه نظر من العي والمريض والمكره) أي المحجور

وعلى بيت ما لهم عيال كما حكاه المصنف رحمه الله تعالى فإنه وإن كان حذافا واحتيايا في الوصول إلى المقصود لسكته سفه من جهة أن من لا يملك فلسا قد أعتق جارية بألف دينار (قوله دخل في سوق النخاسين) لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبس التخيلط واخفاء الأمر على الغيرو الطريق أن يمشي أمام الرجل ويقال طرقا وذلك عادة الكبار والنمرة وسادة صغيرة والعشون شعيرات طول تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وقوله عرف فتونه إمام أي فتون الحيل والزور أو العلوم التي من جعلها الفقه الذي يعرف بهذا الحكم وكذا في قوله ينتف عشونه يحتمل عود الضمير إلى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بأنه لا وجه للحجر إلا أن الإنسان عن التصرف في مملكته بناء على ضرر غير ما أجاب بأنه جائز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى كما في استحداث الطاحون للآخرة ونصب المنوال لاستخراج الأبرسيم من الفلق وأمثال ذلك ما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والأظهر أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالإجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكرى المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفه لأنه محرر خاطب إذا الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا فيه بل عدم عمل بمكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بمقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ونصح عباراته في الطلاق والعناق ويوجب عليه العقوبات التي تدرى بالشبهات مع أن ضررا لنفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع وأما ما تسكبه فالجواب عن الأول أن عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى بجماعة أو سفسها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر له ولو سلم فانظر له ليدنه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يلدل على وجوب الحجر فإن قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لا حد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فإن في القصاص حياة أوجب بأن في حجر السفه أيضا ضرر أهله وأهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال باللعن وعن الثاني بأن لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز أن يكون الحجر عن المال عقوبة أو جزاء على ما ذهب إليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل وخلاف الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه إلى الأولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تميز وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم أن الحكم معقول وأن الحجر نظرا لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع الديدن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفه بالفقر بخلاف الحجر فإنه ابطال نعمة أصلية هي العبادة والاهلية إذ هي امتياز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجين الأخيرين ميل إلى اختيار ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله ثم إذا كان الحجر) يعني حجر السفه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

بسبب السفه عندهما إن ولدت جاريته فأدعاه ثبت نسبته منه وكان ولد حرا لا سبيلا عليه والجارية أم ولده بحسب وإن مات كانت حرة لأن توفير النظر كان في الحاقه بالمصابيح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج إلى ذلك لبقاء نسله وصيانة ما تمولى يملق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالمصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تنسحق هي ولا ولدها لأن حاجته مقدمة على حق غراماته ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شرأؤه فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فثبت له الملك بالقبض فإذا ماكه بالقبض فالزام الثمن أو القيمة بالعقد غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وإذا لم يجب على هذا المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا ممن سماعته فتكون السعاية الواجبة على العبد

للإتباع ( وهذا الحجر عندهما ) أى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر ( أنواع ) أما بسبب السفة فيمنحجر بنفسه ( أى بنفس السفة بلا احتياج إلى أن يحجر القاضي له ) عند محمد ويحجر القاضي عند أبى يوسف ( ١٩٣ ) رحمه الله تعالى وأما بسبب الدين

بحسب الأحكام لزم أن يلحق فى كل صورة بمن يكون الإلحاق به أنظر له وألحق بحاله فى الاستيلاء يجعل كالأرض حتى يثبت نسب الولد منه وفى ملك ابنه بالشرء والقض يجعل كالذكر حتى يعق الابن وفى لزوم الثمن أو القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فقل فى هذه الصورة يجب أن تكون سعاية العبد للمحجور نظر إلى ما يجب بان الغنم بالغرم كأن الغرم بالغنم فإذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء . وكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع ( قوله وهذا الحجر ) يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للكلف عن التصرفات فى ماله نظر إلى أنه قد يكون بسبب ذنأه كالسفة وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بأن يخاف زوال قابلية المال للصرف إلى الدين أو يمنع المدين عن التصرف فالأول أى الحجر بسبب السفة يحصل عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضي لأنه بمنزلة الضباو الجنون والعته فثبت الحجر به نظرا للسفة وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على أن يحجره القاضي لأنه متردد بين النظر بقاء الملك والضرر بأحد عبارته فلا بد فى ترجيح أحد الجانبين من القضاء والثانى أن حجر المدين خوفا من تلجئة يتوقف على قضاء القاضي انفا فانيهما لأنه لأجل النظر للغرماء يتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المدين لامتناعه عن صرف المال إلى الدين يكون بان يبيع القاضي أمواله ورضاء كانت أو عقار الما روى أن معاذا رضى الله تعالى عنه ركبته الدين فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالخصص ولأن بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو بما جرى فيه التبايع فيتوب القاضي منابها كما إذا أسلم عبد الذى وأبى الذمى أن يبيعه فإن القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر فى أمر خاص قال فهذا ضرب حجر ( قوله التلجئة هى الموضع المذكورة ) أى فى أصل التصرف أو فى قدر البدل أو جنسه على ما سبق فى باب الهزل إلا أنها لا تكون إلا سابقا للهزل فقل يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو أخص قال فى المغرب التلجئة هى أن يلجئك إلى أن تأمر أباطنا بخلاف ظاهره وفى الميسوط أن معنى الحجى إليك دارى أى جعلك ظهرا لا تمكن بجاهلك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان إلى فلان والجأ ظهره إلى كذا وقيل بمعناه تأملجأ مضطرا إلى ما أباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة ( قوله على أن لا يصح تصرفه لإلماع الغرماء ) يعنى فى المال الذى يكون فى يده وقت الحجر وأما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل أحد ( قوله ومنها السفر وهو خروج مديد ) فإن قلت الخروج بما لا يمتد لك المراد أنه خروج عن عمرات الوطن على قصد مسير يمد ثلاثة أيام وليألفا فوفقها بسير الإبل ومشى الأقدام ( قوله واختلغو فى الصلاة ) يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلاة فنقد الشافعى رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره فى إسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر ونحوه سواء استدل على ذلك بأربعة أوجه الأول الأثر كروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبى عليه الصلاة والسلام يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به إلى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للسافر والقيم أربع إلا أن قول الصحابى ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله تعالى الثانى أن حد النافذة هو ما يمدح فاعله ولا يمد تاركه شرعا وأما هو فى هذا المعنى يصادق على الركعتين الأخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم أن يقول أن الركعتين إنما يكونان فرضا إذا نوى الإنعام وحيث لا نسلم أنه لا يمد تاركهما الثالث أن النبى عليه الصلاة والسلام سماها صدقة حيث قال أنها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التملك إسقاطا لغير الأربع أن التخير إنما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وهما لا يسرى إلى الكال فلا فائدة فى التخير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة ( قوله ولما كان السفر بالإختيار ) يعنى فرق بين

( ٢٥ - توضيح ٢ ) فى الأداء أما إذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ( وهذا كان السفر بالاختيار قبل إذا شرع المسافر فى صوم رمضان لا يجعل له القطر بخلاف المريض لكن إذا أقطر بصير السفر شبهة فى )

الكفارة فإذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما إذا مرض لكن أن أفطر لا كفارة عليه) أي الصائم المقيم إذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط أي الكفارة بخلاف ما إذا مرض) والفرق بينهما أن الصحيح إذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن إذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة (١٩٤) لأنه تبين بعروض المرض أن الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم

بخلاف عروض السفر فانه أمر اختياري والمرضى ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وإن لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم توخصوا برخص المسافر بمجاورتهم العمران والقياس أن لا يثبت القصر إلا بعد مضي مدة السفر لأن حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تعيم وإن كان في غير موضع الإقامة قبل ثلاثة أيام منع الثلاثة بشرط لموضع الإقامة لأن الأول منع) أي نية الإقامة وإن نواها بعد السفر (وهذا رفع أي نية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع السفر والمنع أسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر) أي فصل النهي (على أن المعصية منفصلة عنه فإن البني وقطع الطريق والتمرد معصية وإن كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر

المسافر والمريض بأن المسافر إن نوى صوم رمضان شرع فيه أي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الإفطار بخلاف المريض وذلك لأن الضرر في المريض بما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع أنه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي إلى الإفطار بأن لا يسافر ولغز قيل يوم أن هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد أنه حكم بذلك وكذا لفظ غر الإسلام رحمه الله تعالى قيل له معناه حكم للمسافر وأقضى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام أن العذر إما أن يكون قائما في أول اليوم أو لا فإن كان قائما فترك الصوم فله ذلك فإن صام فإن كان العذر هو المرض يجوز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة وإن لم يكن قائما بل إنما طرأ في أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فإن مضى عليه فذاك وإلا فاما أن يطرأ العذر ثم الإفطار أو بالعكس فعلى الأول أن كان العذر هو المرض جاز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الإفطار أصلا لكن لو أفطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لأن المرض سماوي يتبين به أن الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب المبيع في الجملة فإن قارن الإفطار كان شبهة في سقوط الكفارة وإن كان متأخر لم يؤثر لأن الكفارة قد وجبت بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على أن المعصية منفصلة) لما استدل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجبهن أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانها ما قوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة أكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على أصل الحرمة فيكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أجيب عن الأول بأن المعصية هي البني والتمرد والابق مثلالا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه أذا قد يوجد بدو نكال باغ أو الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فقطع المعصية كما إذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمن منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الأرض المنصوبة مع أن المشروع أصل فلان لا ينافي سببته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القرية في المشروع مقصوده بخلاف صفة الحل في السبب لأنه وسيلة ومناقاة النهي لصفة القرية المبيتة على الطلب الأمر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت به مجرد الإباحة فالنهي لمن منفصل إذ لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بأن الاسم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالأكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي فن اضطر فأكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أي فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البني والعداء في الأكل الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة على أن عاد مكرر للتأكيد أي غير طالب بالمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوزا قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متأذ ولا متزود

لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لأنه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فأكل غير طالب ولا متجاوز حد السموم) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية لجعل قوله تعالى غير باغ حالاً من قوله فن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فأكل ثم نجعل قوله غير باغ حالاً من أكل فمناه غير طالب للمعصية قصد اليها ولا أكل الميتة فلذا واقتضا للشبهة بل يأكلها إذا فعل للضرورة ولا غير متأذ ولا متزود

أن يتجاوز حدس الدارق ولا يبعد أياً لا يرفعها لمجموعة أخرى (ومنها الخطأ) وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً كما إذا رمى صيداً فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان وقد قصد غير تام (وهو يصلح عذراً في سقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتماع ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يائهم القتل ولا يؤخذ بمجذول لأقصاص لأنه جزءاً كاملاً فلا يجب على المذنب وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لأنه ضمان مال لأجزاء. فقل ويصلح) أي الخطأ (مخففاً لما هو صفة لم تقابل باللاو وجبت بالفعل كالدية) إنما قال هذا لأن ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففاً فيه كما ذكرنا في المتن لأنه ضمان (١٩٥) مال لأجزاء. فقل (ووجب الكفارة

إذ لا ينفك عن ضرب تقصير  
فيصلح سبباً لما هو دائر  
بين العادة والعقوبة إذ هو  
جزءاً قاصراً (الضمير يرجع  
إلى ما هو دائر والمراد به  
الكفارة) ويقع طلاقه  
عندنا لأعد الشافعي  
رحمته الله تعالى لعدم  
الاختيار فصار كالنائم  
ولأن دوام العمل بالعقل  
بلاسهو وغفلة أمر لا يوقف  
عليه إلا مرجح فاقم البلوغ  
مقامه لا مقام اليقظة والرضى  
فيا يبنى عليهما كالبيع  
إذ لا حرج في دركهما)  
نقر به أن الأصل أن لا تعتبر  
الأعمال إلا وأن تكون  
صادرة عن العقل بلاسهو  
وغفلة أو ما إذا كانت صادرة  
عن سهو وغفلة يجب أن  
لا تعتبر ولا يؤخذ الإنسان  
بما قوله تعالى ربنا لا تؤخذنا  
إن نسئنا أو أخطأنا لأن

أور غيره باغ على مضطر آخر ولا يتجاوز سد الجوعة (قوله ومنها الخطأ وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً) وذلك أن تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال أنه فعل يصدر بقصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواء يجوز المخاطبة بالخطأ أقوله تعالى ربنا لا تؤخذنا إن نسئنا أو أخطأنا فإنه لا يلزم من ترك الدعاء فائدة عند المعتزلة لا يجوز لأن المخاطبة إنما هي على الجنابة وهي بالقصد والجواب أن ترك التمسك منه جنابة وقصدها الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح) مخففاً أي سبباً للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فإنها أصله لأنهم لا تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقبة في ثلاث سنين تخفيفاً على الخطيئة. وقد صرح نفي الإسلام رحمه الله تعالى في بحث الإكراه بأن الدية ضمان المثلث والكفارة جزء الفعل وصرح كثير من المحققين بأن الدية جزء المحل دون الفعل بدليل أنه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة نفي الإسلام رحمه الله تعالى هي أن الخطأ لما كان عذراً صلح سبباً للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل باللا (قوله إذ لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو بأصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جنابة قاصرة يصلح سبباً لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق الخطيئة كما إذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لأن الاعتبار بالكلام إنما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في الخطيئة كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عقل فأنما مقام القصد في الطلاق لو يجب أن يصح طلاق النائم إقامة للبلوغ مقام القصد أن يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المنقولة إلى الرضى كالبيع والأجرة لأن الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب أن السبب الظاهر إنما يقوم مقام الشيء إذا كان ذلك الشيء خفياً يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لأن الرضا نهاية الاختيار بحيث يفرض أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم وجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج إلى إقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقاً بهما فبقيهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لأن المعترض يقول بإقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فإن اتفقت اليقظة والنائم أمر ظاهر لأن الذي يحتاج إلى إثباته في أهلية الأحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الأمر الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة ولا نعيمه بل يقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد أن السبب الظاهر إنما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكروه (قوله كالبيع) فإنه يعتمد القصد تصحيحاً للكلام

مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة إقامة للدليل مقام المدلول فإن السهو والغفلة إنما يعرضان لنقصان العقل فإذا كمل العقل بكثره الجواب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة إلا نادراً وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الأوقات صادراً عن العقل بلاسهو وغفلة ولم يعتبر أنه بما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله أن دوام العمل بالعقل النائم إنما يقيم البلوغ مقام اليقظة حتى لا يظن أن عبارات النائم وكذا لم يقيم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه إذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج إلى إقامة الدليل مقامهما فإن الأصل أن الأمور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة أما الأمور الظاهرة فلا تحتاج إلى إظهار الرضا ثم عطف دفعا شبهة الشافعي رحمه الله تعالى فإنه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقيام البلوغ مقام الرضا فبما يعتمد على الرضا ثم عطف

على قوله وبقي طلاقه قوله (وإذا جرى البيع على لسانه) أى لسان الخاطب. (خطأ) وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذى من غيره فلا كراه) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو ما ملجئ) بأن يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم الرضا ومفسد للاختيار وما غير ما ملجئ. بأن يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم الرضا غير مفسد للاختيار والا كراهيهما لا ينافى الأهلية ولا الخطاب لأن المكروه عليه ما فرض) كما إذا أكره على شرب (١٩٦) الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان (أو مرخص)

ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فإنه يفتى على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحانه الله فخرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبلة الخطاب وصدقه فأن البيع إنما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه. يعقد نظر إلى أصل الاختيار لأن الكلام صدر عنه باختياره أو بإقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الا كراهه وهو محل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرة نلو خلى ونفسه فيكون معدماً للرضى لا للاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بأن يجعله مستنداً إلى اختيار آخر وقد لا يفسده بأن يبقى الفاعل مستقلاً في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فإن استقل الفاعل في قصده فصحيح والافساد هو هذا الاعتبار يكون الا كراهه ما ملجئاً بأن يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو وأما غير ملجئ. بأن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ. لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالإدلاء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولأن ما أكرهه عليه ما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى أنه يؤخر على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما إذا كان فرضاً كالا كراهه بالقتل على شرب الخمر أو بآثم مرة أخرى كما إذا كان حراماً كالا كراهه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة أو بآثم في الفرض والمباح وكل من الأجر والاثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالأباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يآثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملاً بالعزيمة ويسقط الاعتراض بأنه أن ارى بالباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يآثم فهو معنى الرخصة وأن ارى أنه لو تركه يآثم وهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى رحمه الله تعالى أن فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر وأكل الميتة ومرخص له كإجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل غير الإسلام رحمه الله تعالى إنما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الا كراهه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنها لا تسقط قبل الا كراهه بحال (قوله ولا الاختيار) أى الا كراهه لا ينافى الاختيار لأنه محل للفاعل على أن يختار ما هو أهدون عند الحامل وأرفق له ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكرهه به (قوله وأصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله تعالى في باب الا كراهه هو أن الا كراهه ما أن يحرم الإقدام عليه وهو الا كراهه بغير حق ولا هو الا كراهه بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كما كراهه الحرفى على الإسلام فصيح - إسلامه بخلاف ا كراهه الذى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام أتركهم وما يدبثون والأول أمان بأن يكون عن ذرا شرعياً أو لافان كان عن ذرا شرعياً بأن يحل للفاعل على الإقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكرهه على قول أو عمل لأن صحة القول بقصد المعنى وصحة

كما إذا أكرهه على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكرهه على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة) وبآثم أخرى ولا الاختيار) أى لا ينافى الاختيار (لأنه) حمل على اختيار الأهدون وأصل الشافعى في ذلك أن الا كراهه بغير حق أن كان عذراً شرعياً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره (الا كراهه عند الشافعى) أما أن يكون بحق كالا كراهه على الإسلام وأما بغير حق ثم هذا أمان أن يكون عذراً أو أمان لا يكون واعلم أن أقت لفظ الفاعل مقام المكروه بالفتح ولفظ الحامل مقام المكروه بالكسر ثلاثا يشبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضا) أى رضا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب والا يبطل فتبطل الأقوال كلها) لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن

الحامل الأموال) أى إذا أكرهه على اتلاف مال الغير لأن نسبة الاتلاف إلى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آتلاً لحمل العمل (وإن لم يكن عذراً لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحذر الزانى ويقتصم القاتل مكرهين وإنما يقتصم الحامل بالتسبب) جواب اشكال وهو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتصم هو ولا يقتصم الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله تعالى فأجاب بأن الحامل إنما يقتصم بالتسبب (وأن كان الا كراهه حقلاً لا يقطع أيضاً) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربى ويبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالا كراهه) متعلق بما ذكره وهو إسلام الحربى



وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء (لا اسلام الذى به أى) بالإكراه لأن إكراه الذى على الإسلام ليس بحق فيقتل لما ذكرناه يطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا إن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو (١٩٧) اختيار الحامل بصير اختيار الفاعل

كالمعذور وهذا) أى  
صيورة اختيار الفاعل  
كالمعذور (لا يكون إلا  
بأن يصير الفاعل آلة  
للحامل فان احتمل ذلك)  
أى كونه آلة (ينسب إلى  
الحامل وإلا) أى وإن لم  
يحتمل كون الفاعل آلة  
للحامل (يقتضى منسوباً إلى  
الفاعل فالأقوال كلها لا  
تحتمل ذلك) أى كون  
الفاعل آلة للحامل لما  
ذكرنا أن التكلم بلسان  
الغير متمنع (فان كانت) أى  
الأقوال (مما لا ينفسخ  
ولا يتوقف على الاختيار)  
كالطلاق والعناق تنفذ  
لأنها (أى الأقوال التى  
لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل  
وهو ثبات الاختيار أصلاً  
والرضى بالحكم ومع خيار  
الشرط) عطف على قوله  
مع الهزل (وهو ينافى  
الاختيار أصلاً) أى ينافى  
اختيار الحكم أصلاً أما  
اختيار السبب لحاصل فى  
الخيار فلأن تنفذ أى  
الأقوال التى لا تنفسخ  
(بالإكراه وهو يفسد  
الاختيار أولى) وجه  
الأولى أن فى الهزل اختيار

الحكم باختياره والإكراه يفسد القصد والاختيار أيضاً نسبة الحكم إلى الفاعل بلارضاه الحاق الضرر به  
وهو غير جائز لأنه معصوم يحترم الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلاث فبوت  
حقوقه بدون اختياره ثم إذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل إلى الحامل أى المكروه كالاكراه  
على إلتاف مال الغير نسب إليه وإن لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الإقرار وسائر الأقوال وإن لم يمكن  
عنرا شرعياً بأن لا يحل له إقدام على الفعل كما إذا أكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى  
يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الإيلاء  
يعنى أو أكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الإيلاء فطلق وقع الطلاق لأنه يستحق التفريق بعد مضي المدة  
كأمرأة العين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الإكراه حقاً وأما قبل مضي المدة فالإكراه باطل  
فلا يقع الطلاق (قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى سواء لأن فى الحبس  
ضرراً كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محيى السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه  
لا طاعة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو  
وتخليد السجن لإذهاب الجاه وإلتاف المال ونحو ذلك (قوله وصلنا) يعنى أن الأصل المقرر عند أبى  
حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أن الاكراه ان كان ملجئاً وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من  
الحامل فاما أن يكون المكروه عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال فان كان من قبيل الأفعال  
فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذاً ولا كان فاسداً كالبيع والأفاريق وان كان من قبيل الأفعال فان  
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كان نافذاً كان مقتصراً على الفاعل وان احتمل فان أكره من جعله آلة لتبديل  
محل الجناية كان مقتصراً على الفاعل كأكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب إلى الحامل ابتداء  
كالأكراه على إلتاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس  
أو الضرب ومعنى إفساده الاختيار أن الانسان يجبور على حب حياته وذلك بحمله على الإقدام على ما أكره  
عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة للحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا  
حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصوراً  
على الفاعل (قوله فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى أن شيئاً من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل  
عليه لامتناع التكلم بلسان الغير وأما ما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجازاد العبارة بالتبليغ  
وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة ذكرى الطريقة البرغرية أنه لا نظراً للتكلم بلسان الغير لأنه  
متمنع غير متصور واما النظر إلى المقصود من الكلام وإلى الحكم فتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم  
بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتمم لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته  
واعناق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلاً تقدير واعتباراً بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق  
امرأة الغير واعناق عبد الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة (قوله فلان تنفذ بالإكراه وهو يفسد  
الاختيار أولى) يعنى أن الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لأن كمال النفاذ

المباشرة والرضا بها ثبات لكن اختيار الحكم والرضا به متفتيان أما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم متفت فيه أما اختيار السبب لحاصل فى  
الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعناق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به ففوقهما فى الاكراه مع فساد الاختيار  
أولى هذا ما قالوا ولكن برده على أن اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد وأما فى الاكراه فلا رضاء بالسبب أصلاً  
واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعاً في كل من الهزل وخيار الشرط قد اتفق الاختيار والرضى في جانب الحكم وإن وجد في جانب السبب وفي الإكراه لم يفتى الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعلوم من كل وجه فانه قد شرعاً كمال التناقض الإكراه أقل فهو بالقبول أجدر والتفاد فيه أظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأن ههنا أمور أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضى به وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففي كل من الهزل والإكراه يوجد الإثنان من الأمور الأربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الإكراه فلا يكون الإكراه أولى بالقبول والتفاد المصنف رحمه الله تعالى لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الإكراه ليتوهم غاية رجوحته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بأن في كل من الإكراه والهزل أمر من الأمور الأربعة إلا أن الأمرين اللذين في الإكراه أقوى من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه وأن الاختيار هو المعترف في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد اختيار لا يوجب المرجوحية لأن الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لأنه إذا انعقد بفساد لا يحتمل تحلف الحكم (قوله وإذا اتصل) أي الإكراه بقبول المال بأن أكرهت امرأة بوعيد تنف أو حبس على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لأنهم يتوقف إلا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لأنه لا يتوقف على الرضا ولم يوجد كلاً إذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطان التزامها وإنما اشترط اتصال الإكراه بقبول المال أي أن يتحد علمها بأن تسكر المرأة له أو أكرهه على تطلق امرأته على مال يقع الطلاق لأن الإكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لأن التزام المال طاعة بآزاء ما سلم لها من البتة نعم أما إذا اتصل الهزل بقبول المال فصح التطبيق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فإن التزمته وقع الطلاق ولزم المال ولا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد جميعاً الله تعالى يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجية فإنه لا يدخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق لزوم المال على الرضا بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا لأنه أقال في جانبها إلا الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط وجه قولهما أن الهزل بعدم الرضا واختيار في الحكم دون السبب فصح إيجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقاً أن ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمتنع كشرط الخيار لأن أثره في المتنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمتنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لأنه تابع فيتبع الطلاق ويلزمه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمتنع في المال دون الطلاق لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكية كائنه في البيع فلا بد من صحة الإيجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الإيجاب في البيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع الزوم وهنا لا يمنع الزوم لأن الطلاق مقصود المال تبع خلع لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لأن حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبداً (قوله وإن كانت) أي الأقوال بما يفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة إما الاعتقاد قصد ورعا عن أهلها قتلها أو أفعال الفساد فلان الرضا شرط التفاوض أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالته لصح زوال المعنى المقسوم الإكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب أو الحبس مفروض إلى رأى الحاكم (قوله وهكذا) أي مثل التفاوض النظر في حد الاكراه من الضرب أو الحبس مفروض إلى رأى الحاكم (قوله وهكذا) أي مثل

(وإذا اتصل بقبول المال) أي إذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بالمال لأنه) أي الإكراه (بعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كما في خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل ما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فصح إيجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كما في خيار الشرط في جانبها) أي إذا خالها بشروط الخيار لم يتوقف الطلاق على قبولها المال وإنما قال في جانبها لأن شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف أن الخلع يمين في حقه معاوضته في حقه (وأما عندهما فالهزل لا يؤثر بدل الخلع فيجب وإن كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة ففسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الأقارير كلها القيام الدليل على عدم المخبر به

التصرفات التي لا تنسخ الاقرار كلها من الماليات وغيرها في أنها تفسد بالاكرام الملقى، وغير الملقى. لأن الاقرار خبر يمثل بين الصدق والكذب (وما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أو وجود الخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أى عدم وجود الخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه بعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم الخبر به قلنا المعارضة تامتا تنفي المدلول للدليل فغاية ما في الباب أنه لا يثبت رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله) والأفعال ما لا يحتمل ذلك أى كون الفاعل آفة للحامل ومنها ما يحتمل فالأول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الأكل والشرب حتى لا يرجع إلى الحامل شئ من أحكامها المتعلقة بهما من حيث أنهما أكل أو شرب كما إذا أكره صائم صائما على الإفطار فإنه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث أنه خلاف كإذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في أن الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو انتفت الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أى المكروه والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آفة للحامل قسما لأنه إما أن يلزم من جعله آفة بتبديل محل الجناية أولا أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عا دلى موضعه بالنقض لأن تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لأنه إنما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الإكراه لأنه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو قتل معين في محل معين فإذا فعل غيره كان ما نأبى بالضرورة لا مكرها وأورد غير الإسلام رحمه الله ذلك مثالا في أن تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالأول كما إذا أكره محرما محرما على قتل حبيبه قتله يقتصر على الفاعل لأن الحامل إنما أكرهه على الجناية على إحرام نفسه فلو جعل الفاعل آفة للحامل لزم الجناية على إحرام الحامل لا إحرام الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصاد على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الأثم فقطدون الجزء إذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصر على الفاعل وأما الكفارة الواجبة على الحامل فأنما هي مترتبة على قتل الصيد باكرام الغير عليه كافي الدلالة عليه أو الإشارة إليه وتحقيق ذلك أن موجب الكفارة هو الجناية على الإحرام وكل من الفاعل والحامل جان على إحرام نفسه أما الفاعل فيقتل الصيد بيده وأما الحامل فباكرام الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد يتجاوز والفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما إذا أكره الغير على بيع الشئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل أقرم التبديل في محل التسليم بان يصير مفعوبا لأن التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما إذا نسب التسليم إلى الفاعل وجعل متما للعقد حتى أن المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا انعقاد البيع وعدم تفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال أن الفعل في المثاليين المذكورين ليس بما يحتمل كون الفاعل آفة إذ لا يصح أن يجعل الشخص آفة للغير في القتل من حيث أنه جناية ولا في التسليم من حيث أنه إتمام للعقد لأنه لا يقدر أحد على الجناية على إحرام الغير ولا على تملك مال الغير وانما تصرفه وما ذكره من غير الإسلام أنه لو جعل آفة لتبديل محل الجناية معناه أنه وإن لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الإكراه والجواب أن المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آفة أنه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر إلى صورته ولا خفاء في أن الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آفة بمنزلة السيف والطرف وإنما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وإتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك أى كون الفاعل آفة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل منها ما يحتمل فان لزم من جعله آفة بتبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لأن في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كما كراه المحرم على قتل الصيد لأنه إكراهه ولو جعل آفة يصير المحل إحرام الحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لأنه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آفة يصير تسليم المفعوب وتبديل ذات الفعل أيضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

يَحْتَمِلُهُ ( فالحاصل أن  
الاتفاق تصرف قولي لكنه  
اتفاق نفي المعنى الأول لم  
يجعل آلة فيعنت على  
الفاعل وفي المعنى الثاني  
فهو الاتفاق يجعل آلة  
فيضمن الحامل فهذا معنى  
قوله (لكن الاتفاق فعل  
يَحْتَمِلُ نَتِيقُلُ إِلَى الْحَامِلِ  
فيضمن ويكون الولاء  
للفاعل) لأنه من حيث أنه  
اعتاق يقتصر على الفاعل  
(وإن لم يلزم منه التبديل)  
أى وإن لم يلزم من جعله  
آلة تبديل محل الجناية  
(يجعل آلة كاتلاف المال  
والنفس فيصير كأنه ضربه  
عليه وأتلفه فيخرج  
الفاعل من البين فيضاف  
إلى الحامل ابتداء فوجب  
الجناية عليه فقط) أى على  
الحامل فإن كان عددا يقتصر  
هو فقط (لكن في الآثم  
لا يمكن جعله آية لأنه  
أكرهه بالجناية على دينه  
ولو جعل آلة لتبديل محل  
الجناية فيآثم كل منهما  
والحرمان أنواع حرمة  
لا تسقط بالأكراه ولا تدخلها  
الرخصة كالقتل والجرح  
والزنا لأن دليل الرخصة  
خوف الهلاك وهما في ذلك  
سواء) أى القاتل والمقتول  
وإذا كان سواء لا يحمل  
للفاعل قتل غيره ليخلص

يَحْتَمِلُ كَوْنُ الْفَاعِلِ آتِلَةً لِلْحَامِلِ (بَعْنِي أَنْ مِّنَ التَّصَرُّفَاتِ مَا يَتَضَمَّنُ مَعْنَيْنِ يُمْكِنُ نِسْبَةُ أَحَدِهِمَا إِلَى الْغَيْرِ وَكَوْنُ الْفَاعِلِ آتِلَةً وَلَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فِي الْآخِرِ كَمَا إِذَا أَكْرَهَ الْغَيْرَ عَلَى عِتَاقِ عَبْدِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ قَوْلُهُ وَتَكَلَّمَ بِالْصِّغَةِ يَنْسَبُ إِلَى الْفَاعِلِ إِذَا لَا يَحْتَمِلُ كَوْنُ الْفَاعِلِ آتِلَةً فَيَصْبِحُ الْعِتْقُ لِكُونِهِ صَادِرًا عَنِ الْمَالِكِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا تِلَافًا لِلْمَالِ يَنْسَبُ إِلَى الْحَامِلِ وَيَجْعَلُ الْفَاعِلُ آتِلَةً لِأَنَّ الْإِتْلَافَ يَحْتَمِلُ ذَلِكَ بِخِلَافِ الْأَقْوَالِ فَيَجِبُ لِلْفَاعِلِ عَلَى الْحَامِلِ قِيَمَةُ الْعَبْدِ مَوْسِرًا كَانَ أَوْ مَعْسِرًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لِلْفَاعِلِ لِأَنَّهُ بِالْإِتْلَافِ وَهُوَ مُقْتَصِرٌ عَلَى الْفَاعِلِ وَلَا يَتَضَمَّنُ نُبُوتَ الْوَلَاءِ لَغَيْرِهِ مِنْ وَجِبِ عَلَيْهِ الْغَنَاءُ بِكَافِي الرَّجُوعِ عَنِ الشَّهَادَةِ عَلَى الْعِتْقِ ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ إِبْرَاهِيمَ السَّكَلَامِيَّ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْمَقَامِ أَنْسَبَ (قَوْلُهُ وَإِنْ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ) هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ الَّذِي لَا يَلْزَمُ مِنْ جَعْلِ الْفَاعِلِ آتِلَةً تَبْدِيلَ مَحَلِّ الْجَنَائِيَةِ كَاتِلَافِ الْمَالِ وَالنَّفْسِ وَحُكْمُهُ أَنْ يُضَافَ الْحُكْمُ إِلَى الْحَامِلِ ابْتِدَاءً لَا تَقْلًا مِنَ الْفَاعِلِ إِلَيْهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمَشَائِخِ فَوَجِبَ الْجَنَائِيَةُ مِنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَالْقَصَاصِ وَالْغَنَاءِ وَالْكَفَّارَةِ يَجِبُ عَلَى الْحَامِلِ ابْتِدَاءً فَلَا أَكْرَهَ عَلَى رَمِي صِدْقٍ صَاحِبِ نَسَانَا فَادَّةٍ عَلَى عَاقِلَةِ الْحَامِلِ وَالْكَفَّارَةِ عَلَيْهِ وَلَوْ أَكْرَهَ عَلَى قَتْلِ الْغَيْرِ عَدَدًا مُتَعَدِّدًا فَرَحَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْقَصَاصُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّهُ قَتَلَ أَحْيَاءَ نَفْسِهِ عَدَدًا وَعُنْدَ أَبِي يُونُسَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْقَصَاصُ عَلَى أَحَدِهِ الْوَاجِبِ الْبَدِيَّةُ عَلَى الْحَامِلِ فِي مَا هِيَ فِي ثَلَاثِ سِنِينَ لِأَنَّ الْقَصَاصَ إِنَّمَا هُوَ بِمَبَاشَرَةٍ جَنَائِيَةٍ تَامَةٍ وَقَدْ عَدِمَتْ فِي كُلِّ مِنَ الْحَامِلِ وَالْفَاعِلِ لِبَقَاءِ الْإِثْمِ فِي حَقِّ الْآخَرِ وَعُنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْقَصَاصُ عَلَى الْحَامِلِ فَقَطُّ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَجْبُولُ عَلَى حُبِّ الْحَيَاةِ فَيَقْدِمُ عَلَى مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى بَقَاءِ الْحَيَاةِ بِقَضِيَّةِ الطَّعْنِ بِمَنْزِلَةِ آتِلَةِ اخْتِيَارِهَا كَالسَّيْفِ فِي يَدِ الْقَاتِلِ فَيُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْحَامِلِ وَأَمَّا فِي حَقِّ الْإِثْمِ فَالْفَاعِلُ لَا يَصْلُحُ آتِلَةً لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْنِيَ عَلَى دِينِ غَيْرِهِ وَيَكْتَسِبَ الْإِثْمَ لَغَيْرِهِ لِأَنَّهُ قَصْدُ الْقَلْبِ وَلَا يَتَوَصَّلُ الْقَصْدُ بِقَلْبِ الْغَيْرِ كَمَا لَا يَتَوَصَّلُ التَّكَلُّمُ بِلسَانِ الْغَيْرِ وَلَوْ فَرْضْنَا آتِلَةً يَلْزَمُ تَبْدِيلَ مَحَلِّ الْجَنَائِيَةِ حَتَّى تَكُونَ عَلَى دِينِ الْحَامِلِ وَهُوَ لَمْ يَأْمُرْ الْفَاعِلُ بِذَلِكَ فَيَنْتَفِي بِالْإِكْرَاهِ وَإِذَا لَمْ يُمْكِنُ جَعْلُهُ آتِلَةً لَزِمَ نِسْبَةُ الْإِثْمِ إِلَى كُلِّ مِنَ الْحَامِلِ وَالْفَاعِلِ أَمَّا الْحَامِلُ فَلَقَصْدُهُ قَتْلُ نَفْسٍ غَيْرِهِ وَأَمَّا الْفَاعِلُ فَلَا طَاعَتَهُ الْخَلْقُ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ وَإِيْشَارُهُ نَفْسَهُ عَلَى مَنْ هُوَ مِثْلُهُ وَتَحْقِيقُهُ مَوْتَ الْمَقْتُولِ بِمَا فِي وَسْعِهِ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ تَصْرِيحٌ بِأَنْ لَزِمَ تَبْدِيلُ مَحَلِّ الْجَنَائِيَةِ عَلَى قَدْرِ جَعْلِ الْفَاعِلِ آتِلَةً وَمَفْرُوضٌ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ كَوْنُ الْفَاعِلِ آتِلَةً وَلَوْ ذَهَبْنَا إِلَى أَنَّ نَفْسَ الْقَتْلِ يَحْتَمِلُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ لَكِنْ فِي الْإِثْمِ لَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ آتِلَةً مَعْنَى لِأَنَّ الْمَعْرِ فِي الْإِحْتِمَالِ وَعَدَمُهُ هُوَ نَفْسُ الْفِعْلِ (قَوْلُهُ وَالْحَرَمَاتُ أَنْوَاعٌ) مَا مَرَّ كَانَ حُكْمُ الْأَفْعَالِ الْمَكْرُوهِ عَلَيْهَا فِي أَنْهَا بَيْنَ تَعَلُّقٍ وَإِلَى مَنْ تَنْسَبُ وَهَذَا بَيَانُ الْأَقْدَامِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ عَلَى الْأَفْعَالِ الَّتِي لَا يَجُوزُ الْأَقْدَامُ عَلَيْهَا عِنْدَ الْإِخْتِيَارِ فِي أَنَّهُ يَكُونُ حَرَامًا أَوْ مَبَاحًا أَوْ مَرْخَصًا فِيهِ بِالْحَرَمَاتِ أَمَّا أَنْ تَحْتَمِلَ السَّقُوطُ أَوْ لَاوَلَاثَانِ أَمَّا أَنْ تَحْتَمِلَ الرِّخْصَةَ أَوْ لَا فَبَيْنَ هَذَا الْإِعْتِبَارِ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ نَوْعٌ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ وَلَا الرِّخْصَةَ وَنَوْعٌ يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ وَنَوْعٌ يَحْتَمِلُ الرِّخْصَةَ فَقَطُّ وَالثَّلَاثُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّهِ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ فِي حَقِّهِ الْعِبَادُ وَحَقُّهُ اللَّهُ تَعَالَى أَمَّا أَنْ تَحْتَمِلَ السَّقُوطُ أَوْ لَا وَلِكُلِّ مِنْ هَذِهِ الْأَنْشَاءِ حُكْمٌ مَبِينٌ فِي الْكِتَابِ (قَوْلُهُ وَالزَّانَا) يَعْنِي زَنَا الرَّجُلِ بِالْمَرْأَةِ لِأَنَّهُ الزَّانِي حَقِيقَةً وَإِنَّمَا الْمَرْأَةُ مَكْنَسَةٌ مِنَ الزَّانِفِ نَاهِمًا مِنْ قَبْلِهَا يَحْتَمِلُ الرِّخْصَةَ (قَوْلُهُ لِأَنَّ حَرَمَةَ نَفْسِهِ فَوْقَ حَرَمَةِ بَدَنِهِ) لِإِذْ فَوَاتِ النَّفْسُ فَوَاتِ الْبَدَنُ مِنْ غَيْرِ عَكْسِ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى صَاحِبِهَا وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْغَيْرِ فَلَيْسَ حَرَمَةُ النَّفْسِ فَوْقَ حَرَمَةِ الْبَدَنِ لَكِنْ لَيْسَ حَرَمَةُ يَدٍ غَيْرِهِ فَوْقَ حَرَمَةِ ذَلِكَ الْغَيْرِ حَتَّى لَوْ أَكْرَهَ بِالْقَتْلِ عَلَى قِطْعِ يَدِ الْغَيْرِ لَمْ يَحِلَّ ذَلِكَ لِلْفَاعِلِ وَلَوْ قَتَلَ كَانَ آثِمًا كَأَيِّ الْإِكْرَاهِ عَلَى الْقَتْلِ لِأَنَّ طَرَفَ الْمُؤْمِنِ فِي الْحَرَمَةِ بِمَنْزِلَةِ نَفْسِهِ فِي حَقِّ الْغَيْرِ حَتَّى لَا يَحِلُّ لِلْمُضْطَرِّ قِطْعَ طَرَفِ الْغَيْرِ لِأَنَّ كَوْنَهُ أَلَا حِلَّ الْإِطْرَافِ بِالْأَمْرِ أَلَا مَا هُوَ فِي حَقِّ صَاحِبِهَا لَا فِي حَقِّ الْغَيْرِ فَإِنَّ النَّاسَ يَبْنُونَ أُمُومَهُمْ صِيَانَةَ لِنَفْسِ الْغَيْرِ وَلَا يَبْنُونَ أَطْرَافَهُمْ لِذَلِكَ (قَوْلُهُ)

والزنا قتل معني) فان ولد الزنا بمنزلة المالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك (٢٠١) فان كره على الزنا لا يحل له الزنا (وحرمه

تسقط كالنية والخمر والحزن بقالا كراه الملبى. يبيح الآن الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع اثم لاغير الملبى) أى لا يبيحها غير الملبى. لعدم الضرورة (وحرمه لا تسقط لكن تحتل الرخصة وهى امان تحتل حقوق الله التى لا تحتل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا تحتل السقوط أبدا وأما في حقوقه تعالى التى تحتل السقوط في الجلة كالعبادات فيرخص بالملبى. وإن صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم إذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه) أى إذا أكرهت المرأة على الزنا بالملبى. رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وايس من راب الا كراه على قتل النفس إذ في زنا المرأة ليس قطع النسب إذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب (ولما رخص زناها بالملبى لا تحمد بغير الملبى. للشبهة ويحدها أى إذا أكرهت المرأة على الزنا بالملبى.

يكون زناها مرخصا فينبغي أنها ان زنت بالاكراه بغير الملبى. يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحمد واما الرجل فزناه لا يرخص بالملبى. فان زنى بغير الملبى لا يحمد لعدم شبهة الرخصة (وأما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه

والزنا قتل) امان جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لا تحب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيملك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وإن كان ينسب إلى الفراش وتحب نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيملك الولد قوله والا كراه الملبى. يبيحها) أى يبيح المحرمات حرمة تحتل السقوط لانه قد استغنى عن تحریم الميت ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الأصلية ضرورة قوله كراه الملبى. بخوف تلف النفس أو العضو ونوع من الاضطرار وان اخص الاضطرار بالمخمصة تثبت بالا كراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكروه عن أكل الميت ونحوها حتى قتل كان آثما إن كان عالما بسقوط الحرمة وإن لم يعلم فيرجى أن لا يكون آثما كذا في المبسوط وأما الا كراه الغير الملبى. فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالا كراه الغير الملبى. لا يحمد قوله (وحرمه لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهى حرمة لا تحتل السقوط بمعنى أنه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهى امان في حقوق الله تعالى أو في حق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير تحتل السقوط كالإيمان أو تحتل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فلا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان كراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الإيمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير تحتل السقوط بحال وذلك لأن الكفر حرام بصورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر بصورة إذا لحكم متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الآن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى الا من أكرهه قلبه مطمئن بالإيمان والا كراه على ترك الصلاة إكراه على حرام لا تحتل السقوط لأن حرمة ترك الصلاة عن هو أهل للرجوع مؤبدا لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى تحتل السقوط في الجلة بالا عذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعنى إذا أكرهت المرأة على الزنا فتمكنها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى لا تحتل السقوط لانها مال المسلم فلا يرخص في غير الملبى. لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا مال المسلم لا تحتل السقوط نظرا فالأولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتل الرخصة ثم لا يخفى أن قوله وهى أى تلك الحرمة امان في حقوق الله تعالى الخ مع بيان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى مراعاة الإيمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هى الصلاة. يكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسميح والتحقيق أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتل الرخصة (قوله ويحدها) أى يحمد الرجل المكروه على الزنا إكراهها غير ملبى. لأن الإكراه الملبى. لا يكون رخصة فيحقه كإيمان حق المرأة حتى يكون غير الملبى. شبهة رخصة نعم لا يحمد الرجل على الإكراه الملبى. استحسانا لأن الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الإكراه لانه كان منزها إلى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه رفع لذلك لا قضاء للشبهة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعيا بالفحولة المركبة في الرجال (قوله وأما في حقوق العباد عطف على قوله أما في حقوق الله تعالى فان مال المسلم حرام حرمة هى من حقوق العباد لأن عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق العباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كذا ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الإيمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها أنها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعنى حرمة اتلاف

ما للمسلم لا تسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو أكره على إتلاف مال المسلم أكرهها ما اجتار شخص فيه لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لأنه مهران مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير أو طرفة لكن إتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكره لا يزول عصمة المال في حق صاحبه إبقاء حاجته إليه فيكون إتلافه وإن رخص فيه بأقاييل الحرمة فإن صبر على القتل كان شهيدا لأنه بذل نفسه لدفع الظلم كما إذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل إلا أنه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على أن الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً إن شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تختمل الرخصة في حق من العباد مثلاً في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى أن حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قبان لهذا القسم وبهذا يظهر أن قوله المراد بأخويه حرمة لا تختمل السقوط وحرمة تختمل السقوط لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحاً لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين إنما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالإيمان والصلاة فإن حرمة تركهما لا تسقط أصلاً لكن نفس الصلاة تختمل السقوط في الجملة بالأعذار بخلاف الإيمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب على من أكرهه غيري على إتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأن المال معصوم حقاً لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم بما سبق أن في صورة الأكره على إتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل إلى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة إلا أن في ذكره هنا تصريحاً بالمقصود وختماً للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمتنا الله تعالى بعونه الكرم عن اتباع الهوى ووقفنا الله تعالى بلفظه العميم لسلوك طريق الهدى أنه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق وقد اتفق صحيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من شهورها وأيامها فراغ ثمان البيان وأسنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ودرهم ما سمعت من الفوائد وضبط ما كتبته مطاباً بالفكر في ظلي المواجه واقتضت له موارد السهر في ظلم الدنياجر وودعت في بغيته حبيب الدعوة ولذي الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام .

حكم أخويه ( أي في أنه يرخص بالمعصية وإن صبر صار شهيداً والمراد بأخويه حرمة لا تختمل السقوط وحرمة تختمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى ) ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة والتوفيق ويده أزيمة التحقيق ( تم )

تم بحمد الله تعالى طبع شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفازاني على شرح التوضيح لمثن التنقيح للإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه وقد جعل التوضيح مع التنقيح بالهامش .

وقد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ ؟

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر

١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م

## فهرست الجزء الثاني من التوضيح مع التلويح

صحيفة	صحيفة	صحيفة
٢	الركن الثاني في السنة	نسخ أم لا
٣	فصل في اتصال الخبر	٣٩ فصل الأنواع الأربعة لبيان الضرورة
٤	التواتر يوجب علم اليقين	٤١ الركن الثالث في الإجماع وفيه خمسة أمور
٥	المشهور يوجب علم طمأنينة	٤٢ إذا اختلفت الصحابة في قولين
٦	خبر الواحد يوجب غلبة الظن	٤٣ الاختلاف في عدة حامل توفي عنها زوجها
٧	فصل في الراوى	٤٥ الاختلاف في نسخ النكاح
٨	فصل شرائط الراوى أربعة	٤٦ الإجماع على نوعين
٩	فصل في انقطاع الحديث	٤٧ الأمر الرابع في حكم الإجماع
١٠	انقطاع الباطن	٤٨ الحسنة والعفة والكسوة
١١	فصل في محل الخبر	٤٩ والعدالة
١٢	فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ والعزيمة والرخصة	٥٠ الأمر الخامس سند الإجماع
١٣	فصل في الطعن	٥١ الركن الرابع في القياس
١٤	فصل في أقواله عليه الصلاة والسلام	٥٢ القياس يفيد غلبة الظن
١٥	فصل في الوحى	٥٣ فصل في شرائطه الأربع
١٦	فصل في شرائط من قبلنا	٥٤ فصل في العلة
١٧	فصل في تقليد الصحابي	٥٥ الاختلاف في تعريف العلة
١٨	باب البيان	٥٦ البحث الأول الأصل في النصوص
١٩	بيان تبديل بيان تغيير بيان	٥٧ عدم التعليل
٢٠	تفسير بيان تقرير	٥٨ البحث الثاني يجوز أن تكون
٢١	فصل في الاستثناء	٥٩ منه المعارضة
٢٢	مسألة شرط الاستثناء	٦٠
٢٣	مسألة الاستثناء متصل ومنقطع	
٢٤	مسألة الاستثناء المستغرق باطل	
٢٥	مسألة إذا تعقيب الاستثناء	
٢٦	اجمل المعطوفة	
٢٧	فصل في بيان التبديل وهو الفسخ	
٢٨	بيان النسخ	
٢٩	مسألة يجوز أن يكون الناسخ	
٣٠	أشق عندنا	
٣١	مسألة لا ينسخ المتواتر بالآحاد	
٣٢	اختلفوا أن الزيادة على النص	
٣٣		
٣٤		
٣٥		
٣٦		
٣٧		
٣٨		
٣٩		
٤٠		
٤١		
٤٢		
٤٣		
٤٤		
٤٥		
٤٦		
٤٧		
٤٨		
٤٩		
٥٠		
٥١		
٥٢		
٥٣		
٥٤		
٥٥		
٥٦		
٥٧		
٥٨		
٥٩		
٦٠		

صفحة	صفحة	صفحة
١٥٩ معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل	١٢٦ القسم الثاني من الحكم	٩٤ فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات
١٦٠ الصبي العاقل وشاغل الجبل	الحرام لعينه واخراج لغيره	٩٥ الأول القول بموجب العلة
١٦١ مكلفان بالإيمان	المسعى بالرخصة والعزيمة	الثاني الممانعة
فصل الأهلية ضربان	الركن	٩٦ الثالث فساد الوضع
١٦١ الأول أهلية وجوب	١٣١ العلة	١٠٠ فصل في الانتقال من كلام الخ
الثاني أهلية أداء	١٣٥ ماله شبه العلة	١٠١ فصل في الحجج الفاسدة
١٦٧ فصل في الأمور المعترضة على الأهلية	١٣٧ العلة معنى فقط	١٠٢ باب المعارضة والرجوع
منها الجنون	العلة حكا	١١٠ فصل ما يقع به الرجوع
١٦٨ منها الصغر	السبب	الأمور التي ذكرت في جميع القياس
منها العتة وحكمه	١٤١ الكل من الأحكام سببا ظاهرا	الأول قوة الأثر
١٦٩ منها النسيان	١٤٥ الشرط المحض	١١٢ الثاني قوة ثباته
منها للزوم	١٤٧ الشرط في حكم السبب	١١٣ الثالث كثرة الأصول
منها الانغاء	١٤٨ الشرط اسما لاحكاما	١١٤ الرابع العكس
١٧٠ منها ابرق	العلامة	مسئلة إذا تعارض وجوه الترجيع
١٧٦ منها الحيض والنفس	١٥٠ باب المحكوم به	١١٥ فصل ومن التراجيح الفاسدة
منها المرض	١٥١ المحكوم به اما حقوق الله أو	مسئلة الترجيع بكثرة الدليل
١٧٨ منها الموت	حقوق العباد أو ما اجتماعيه	١١٧ باب الإجتihad
القياس في الوصية البطلان	أما حقوق الله فتبانية	١٢١ القسم الثاني من الكتاب في الحكم
١٨٠ العوارض المكتسبة اما في نفسه واما من غيره	عبادات خالصة كالإيمان وفروعه	١٢٢ باب في الحكم وهو قسبان
الجبل اما جبل لا يصلح عنذرا	١٥٢ عبادات فيها مؤنة	القسم الأول اما أن يكون صفة
الجبل الذي يصلح شبهة	مؤنة فيها عقوبة	الفعل المكلف أو اثره
١٨٥ منها السكر	مؤنة فيها عبادة	الفعل المسعى بالصحة والفساد
١٨٧ منها الخزل	١٥٣ حق قائم بنفسه	١٢٣ الفعل الذي هو فرض واجب
١٩٠ منها السفه	عقوبات كاملة	ونقل ومنسوبة ومكرهه
١٩٣ منها السفر	عقوبات قاصرة	وحرام ومباح
١٩٤ أحكام السفر	حقوق دائمة بين العبادات	١٢٤ إطلاق الواجب على المعنى
١٩٥ منها الخطأ	والعقوبة	الأعم الستة نوعان سنة الهدى
١٩٧ الإكراه اما ملجئ واما غير ملجئ	١٥٤ حقوق العباد	وسنة الزوائد
٢٠٠ الحرمان على أنواع	١٥٥ ما اجتماعيه	١٢٥ المسكروه نوعان كراهة
	١٥٦ باب المحكوم عليه	تنزيه وكراهة تحریم
	تعريف العقل	